思想與時代月刊 第十二期

中華民國三十一年七月一日出版

編輯兼出版者 思想與時代社 貴州遵義水硐街三號

印刷者 貴陽中央日報 六廣門外高家園

總代售處 重慶正中書局 重慶中國文化服務社 貴陽中央日報社

分

第十三期目錄預告

論政治哲學 張蔭麟

二千年來我國之兵役與兵制 張其昀

最近五十年來中國政治的回顧 陳之邁

論學養 馮友蘭

中國人之膳食智識 羅登義

梁任公先生別錄拾遺 吳其昌

熊著新唯識論（書評） 謝幼偉

定價表

每月一冊 全年十二冊

每月一日發行

訂購辦法	零售	預定半年	預定全年
冊數	一		十二
價目	一元	五元五角	十一元
郵費（定費外另加） 國內	四分	免	免
香港澳門	一角六分	九角六分	一元九角二分
國外	四角	二元四角	四元八角

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時，務將（1.）定單號數（2.）定戶姓名（3.）在何處定（4.）原寄何處四項，詳細開明；寄大公報館，（在本社）訂閱者逕寄本社，方可辦理。

二、本刊郵票代價通用，以一角五分爲限。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬廿五元至卅元。

（三）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字爲限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

思想與時代

第十二期　民國卅一年七月一日

目次

論天地境界　馮友蘭
論古代任俠之風　劉永濟
中國民族之文字與文學（續）　錢穆
論體相　熊十力
經濟學溯源　朱伯康
甘地行誼　張其昀
李四光著中國地質學撮要（續）　張文佑

論天地境界

馮友蘭

人對於宇宙人生有進一步底覺解時，他又知他不但是社會的份子，而又是宇宙的份子。從一方面看，此進一步底覺解可以說是「究竟無得」。因爲人本來都是宇宙的份子，並且不能不是宇宙的份子。不但人是如此，凡物都是如此。說人本來是社會的份子，或者尙有人持異議。但說人本來都是宇宙的份子，則沒有人能持異議。所以從此方面看，此進一步底覺解可以說是「究竟無得」。但從又一方面看，此進一步底覺解又不是「究竟無得」。因爲人雖本來都是宇宙的份子，但他完全覺解其是宇宙的份子，却又是極不容易底。人都是宇宙的份子，但却非個個人都完全覺解其是宇宙的份子。

人對於世界人生有進一步底覺解時，他可知宇宙間底事物，雖都是個體底，暫時底，而却都多少依照永恆底理。某種事物必多少依照某理，始可爲某種事物，必完全依照某理，始可爲完全底某種事物。某理涵蘊有某種規律。依照某理者，必依照某種規律。涵蘊某理者，必涵蘊某種規律。在無量底理中有人之所以爲人之理，其中涵蘊有人所多少必需遵守底規律。人的生活必需多少是規律底。在自然境界中底人，其生活雖亦必多少是規律底，但並不自覺其是規律底，對於人生中底規律他亦無了解。在功利境界中底人，以爲人生中底規律，（包括道德底規律）都是人所隨意規定以爲人的生活的方便者。人生中底規律，（包括道德底規律，）都可以說是人生的工具。在道德境界中底人對於人生中底規律，尤其是道德底規律，有較深底了解。他了解這些規律，並不是人生的工具，爲人所隨意規定者。而是都在人的「性分」以內底。遵守這些規律即所以「盡性」。在天地境界中底人有更進一步底了解，他又了解這些規律，不僅是在人的「性分」以內，而且是在「天理」之中。遵守這些規律，不僅是人道，而且亦是天道。

從一方面看，此進一步底覺解，亦可以說是「究竟無得」。因爲宇宙間底事物，如其存在，本來都多少依照其理，遵循其理所涵蘊底規律。完全如此底事物，固然是絕無僅有，但完全不如此底事物，則簡直是絕對沒有。人的生活，亦都多少是有規律底，都多少遵循道德底規律。完全如此底人，固然亦是很少，但完全不如此底人亦簡直是絕對沒有。從此方面看，此進一步底覺解，是「究竟無得」。但從又一方面看，此進一步底覺解又不是「究竟無得」。因人的生活雖本來都是如此，但完全覺解其是如此，又是極不容易底。人雖都多少遵循人生中底規律，但却非個個人都自覺其是如此。亦非個個人對於這些規律，都有完全底了解。

人有進一步底覺解時，他又知他的生活，以及實際事物的變化，

又都是道體中所有底程序。道體是萬變之總名，是我們於新理學中所謂「無頭無尾底大事」。此事所依照底理，是整個底太極，所依據底氣，是整個底無極。（無極無所謂整個，不過姑如此說。）舊說理是體，實現理之實際事物是用。道體即是所謂大用流行，亦稱大化流行。從此方面看，每一事物的變化，都是大用流行或大化流行中底一程序，亦是道體中底一程序。此進一步底覺解亦可以說是「究竟無得，」亦可以說不是「究竟無得，」如上所說。

人有此等進一步底覺解，則可從大全理及道體的觀點，以看事物。從此等新底觀點以看事物，正如斯賓諾莎所謂從永恆的形式的觀點，以看事物。人能從此種新底觀點以看事物，是一切事物對於他皆有一種新底意義。此種新意義，使人有一種新境界，此種新境界即我們所謂天地境界。

我們於以上，都是就完全底覺解說。我們說：完全底覺解，是不容易有底。但不完全底覺解卻是比較容易有底。即平常人對於他與宇宙底關係，亦非全無覺解。這些不完全底覺解，表現為人的宗教底思想。宗教底思想的歷史是很古底。人所信仰底宗教，雖隨時隨地不同，但多數底宗教都以為有一種超人底力量或主宰，以為其所崇拜底對象。此對象即是所謂神或上帝。超人底力量或主宰的觀念，是人對於宇宙只有模糊底，混亂底知識時，所有底觀念。多數的宗教都以為，人生中底規律，尤其是道德底規律，都不是人所隨意規定，而是神所規定底。人遵循道德底規律，不僅是社會底事，而且是宗教底事。多數底宗教又都以為，有所謂天國或天堂，在其中一切事物，都是完全底。天國或天堂，是人對於理世界只有模糊底，混亂底知識時，所有底觀念。各宗教又都有所謂創世之說，以為神或上帝創造實際底世界。實際底世界是不完全底。但其不完全並非由於神或上帝的技術不高或能力不夠，而是在一切可能底世界中，這個實際底世界，是最好底世界。創世的觀念是人對於道體只有模糊底混亂底知識時，所有底觀念。

常人的思想，大概都是圖畫式底。嚴格地說，他們是只能想而不能思。他們彷彿覺到人以外或人以上，社會以外或社會以上，還有點什麼，但對於這個什麼，他們不能有清楚正確底知識。用圖畫式底思想，去想這個什麼，他們即想它為神為帝，為天國，為天堂。在他們的圖畫式底思想中，他們所想像底神帝等所有底性質，大部分是從人所有底性質類推而來。例如人有知識，許多宗教以為上帝亦有知識，不過其知為全知。人有能力，許多宗教以為上帝亦有能力，不過其能是全能。人有意志，許多宗教以為上帝亦有意志，不過其意志是全善。他們所想像底天堂的情形，亦是從我們的這個世界的情形類推而來。這個世界及其中事物，都是具體底，天堂及其中事物亦都是具體底。不過這個世界及其中事物，都是不完全底。而天堂及其中事物則都是完全底。在這個世界中，有苦有樂。在天堂中，則只有樂。天堂是所謂

極樂世界。他們所想像底創世的程序，亦是從實際世界中工人製造物品的程序，類推而來。神或上帝，如一工人，實際底世界，如其所製造底製造品。諸如此類，總而言之，所謂上帝者，不過是人的人格的無限底放大，所謂天堂者，不過是這個世界的理想化。這都是人以人的觀點，用圖畫式底思想，以想像那個『什麽』所得底結果。

這種宗教底思想，其最高處，亦能使人有一種境界，近乎是此所謂天地境界。例如一人辦一醫院。他的目的，若是要想使他自己得名得利，他的行爲，即是求利底行爲，他的境界即是功利境界。他的目的，若是爲社會服務，他的行爲即是行義底行爲，他的境界，即是道德境界。若有些宗教家，辦醫院，『行善事，』不爲求自己的名利，亦不是專爲社會服務，而是爲神或上帝服務，爲對於神或上帝底盡職，若他的目的眞是如此，而又純是如此，則他的行爲，即是宗教底行爲，他的境界，即近乎此所謂天地境界。我們說他的目的必需眞是如此，而又純是如此，因爲有些人爲神或上帝服務，其目的是想以此爲手段，以求得神或上帝的恩惠。若其目的是如此，則他的行爲又只是求利底行爲，他的境界，又只是功利境界。

人由宗教所得底境界，只是近乎此所謂天地境界。嚴格地說，其境界還是道德境界。因爲在圖畫式底思想中，人所想像底神或上帝是有人格底，上帝以下，還有許多別底有人格底神，共成一社會。例如耶教以上帝爲父，耶穌爲子，又有許多別底有人格底神，如約翰保羅等，共成一社會。一個耶教的信徒，在圖畫式底思想中，想像有如此底社會，又想像其自己亦是此社會的一份子，而爲其服務。在如此底想像中，其行爲仍是道德行爲，其境界仍是道德境界。不過其所服務底社會，不是實際底社會，而是其想像中底社會而已。

宗教使人信，哲學使人知。上所說宇宙或大全，理及理世界，以及道體等觀念，都是哲學底觀念。人有這些哲學底觀念，他即可以事天。知天然後可以事天，樂天，最後至於同天，此所謂天者，即宇宙或大全之義。

孟子說，有所謂『天民』『天職』『天位』『天爵』等。知天底人，覺解他不僅是社會的一份子，而且是宇宙的一份子。所以知天底人，可以謂之天民。當然任何人都是宇宙的一份子，不過一般人雖是如此而不自覺。所以他們在宇宙間，正如一個社會中底奴隸而不是其中底自由底人民。只有知天底人，對於他與宇宙底關係，及其對於宇宙底責任，有充分底覺解。所以只有知天底人，纔可稱爲天民。天民所應作底事，即是天職。他與宇宙間事物底關係，可以謂之天倫。一個人所有底境界，決定他在宇宙間底地位，如道學家所謂賢人地位，聖人地位等。這種地位，即是天爵。孟子說：『有天爵者，有人爵者，仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。』人在宇宙間底地位，謂之天爵，其在社會間底地位，謂之人爵。人的天爵，不隨人的人爵爲轉移。他有何種境界，即有何種地位，有何種地位，即有何種天爵。孟子

話：「君子所性，雖大行弗加焉，雖窮居弗損焉，分定故也。」不過人爵雖是人爵，但在天地境界中底人居之，則人爵亦是天位，大行是天位，窮居亦是天位。

天民在社會中居一某位，此位對於他亦即是天位。他於社會中，居一某倫，此倫對於他亦即是天倫。他於居某位某倫時所應作底事，亦即是一般人於居某位某倫時所應作底事。不過他的作爲，對於他都有事天的意義。所以一般人作其在社會中所應作底事，至多只是盡人職，盡人倫。而天民作其在社會中所應作底事，雖同是那些事，雖亦是盡人職，盡人倫，而卻又是盡天職盡天倫。

盡人職盡人倫底事，是道德底事。但天民行之，這種事對於他又有超道德底意義。張橫渠的西銘，即說明此點。西銘云：「乾稱父，坤稱母，余茲藐焉，乃混然中處。天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾同胞，物吾與也。」「尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼，聖其合德，賢其秀也。」「違曰悖德，害仁曰賊，其踐形，惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。」「富貴富澤，將厚吾之生也，貧賤憂戚，庸玉汝於成也。存吾順事，沒吾寧也。」道篇文章，後人都很推崇。明道說：「西銘某得此意。只是須得他子厚有此筆力。他人無緣做得，孟子後，未有人及此。得此文字，省多少言語。」（遺書卷二上）不過此篇的好處，究在何處，前人並未有確切的說明。照我們的看法，此篇的眞正底好處，在其從事天的觀點，以看道德底事。如此看，則道德底事，又有一種超道德底意義。由此方面說：就儒家說，這篇確是孟子以後底第一篇文章，因爲孟子以後漢唐諸家底人，未有講到天地境界底。

無論什麼事物，都是宇宙的一部份。人能從宇宙的觀點看，則其對於任何事物底改善，對於任何事物底救濟，都是對於宇宙底盡職。對於任何事物底了解，都是對於宇宙底了解。從此觀點看，此各種的行爲，都是事天底行爲。西銘所說乾坤的觀念，不必與我們所說宇宙的觀念相合。其說「乾稱父，坤稱母，」亦未完全超過圖畫式底思想。但其從事天的觀點，以看道德底行爲，因此與道德底行爲，以超道德底意義，則與我們於此段所說底意思相合。

「尊高年，慈孤弱，」本只是道德底事。但高年孤弱不僅是社會的高年孤弱，而且是宇宙的高年孤弱。由此觀點看，則尊高年，慈孤弱，又不只是道德底事。一個人將其所有底能力，充分發展，謂之踐形。此可以是求利底事，亦可以是行義底事。如他充分發展他的能力，以求得到個人的溫飽舒適，則此事即是求利底事。如他充分發展他的能力，以求能爲社會服務，則此事即是行義底事。但他所有底能力，亦是宇宙的能力。他充分發展他的能力，亦即是充分發展宇宙的能力。他若能由此觀點看，則其充分發展他的能力，又不只是道德底事。窮神知化，本是知識方面底事。神是宇宙的神，化是宇宙的化。宇宙雖有神化，而尚未被了解。故窮神知化，爲能繼宇宙未竟之功，人能從此觀點看，則窮神知化又不只是知識方面底事。上所說底這些事，如是都成

為事天底事。

事天亦可以說是贊化。贊是贊助，化是天化。大化流行，以太極為目標。極有二義，一是標準之義，一是目標之義。一理是一類事物所依照底標準，亦是一類事物所向以進行底目標。總括衆理，謂之太極。它是實際世界所依照底標準，亦是實際世界所向以進行底目標，亦即是理世界。就其為形上底，與形下底世界相對說，則謂之理世界。就其為形下底世界的標準，及目標說，則謂之太極。大化流行，以太極為目標。事天者贊化，亦以太極為目標。他可以說是，『可以贊天地之化育。』可以贊天地之化育，則可以『與天地參矣。』在第二章中，我們說人可以『與天地參。』但必在天地境界中底人，纔真正可以說是與『天地參。』這是在功利境界中底人的事功所不能達，在道德境界中底人的盡倫盡職所不能得底。在道德境界中底人，盡倫盡職，是所以窮人之理，盡人之性。在天地境界中底人，事天贊化，則是所以窮世界之理，盡世界之性。事功及盡倫盡職所求實現者，是人的目標，可以說是人的好。事天贊化所求實現者，是大化的目標，可以說是天的好。

能知天者，不但他所行底事對於他另有意義，即他所見底事物，對於他亦另有意義。如論語說：子在川上曰：『逝者如斯夫，不捨晝夜。』宋儒以為孔子於水之流行，見道體之流行。中庸引詩：『鳶飛於天，魚躍於淵。』宋儒以為於此可見，『化育流行，上下昭著，莫非此理之用。』此說雖未必即論語中庸之本意，但水之流行，以及鳶飛魚躍，對於知天者，都可另有意義，這是可以說底。

事物的此種意義，詩人亦有言及者。王羲之蘭亭詩云：『仰觀碧天際，俯瞰綠水濱，寥闃無涯觀，寓目理自陳。大矣造化工，萬化莫不均。羣籟雖參差，適我無非新。』陶淵明飲酒詩云：『結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾，心遠地自偏。採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨（或作辯）已忘言。』碧天之際，綠水之濱，以及南山飛鳥，即是一般人所常見者。雖即是一般人所常見者，但對於別有所見底詩人，則另有一種意義。故曰：『此中有真意，欲辨已忘言。』對於一般人說，此種意義是新底。任何事物，如有此種意義，則亦是新底。故曰：『羣籟雖參差，適我無非新。』

程明道謂觀雞雛可以觀仁，又喜養魚。張橫渠曰：『明道窗前有茂草覆砌，或勸之芟。曰：「不可。欲常見造物生意。」又置盆池畜小魚數尾，時時觀之。或問其故，曰：「欲觀萬物自得意。」草之與魚，人所共見，惟明道見草則知生意，見魚則知自得意。此豈流俗之見，可同日而語。』明道從另一新觀點以觀事物，所以事物對於他另有意義。此其所以不同於流俗之見也。

於事物中見此等意義者，有一種樂。有此種樂，謂之樂天。論語曾晳言志一段，朱子註云：『曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕。故其行動從容如此，而其言志，則又不過即其所居之位，樂其日用之常，初無舍己為人之意，而其胸次悠然，直與天地

萬物，上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外。視三子（子路，冉有，公西華）之規規於事爲之末者，其氣象不侔矣。故夫子歎息而深許之。』樂天者之樂，正是此種樂。明道說：『周茂叔每令尋孔顏樂處，所樂何事。』又說：『自再見周茂叔後，吟風弄月而歸，有「吾與點也」之意。』此等『吟風弄月』之樂，正是所謂孔顏樂處。

朱子又云：『是他（曾點）見得聖人氣象如此。雖超乎事物之外，而實不離乎事物之中。』上所說三子者，因亦在事物之中，其所以爲『規規於事爲之末者』，朱子集註於此引程子云：『子路只爲不達爲國以禮道理，是以哂之。若達却便是這氣象也。』『爲國以禮』是一種治國的方法，亦可以說是一種道德底事。若就其本身看，則亦只是一種治國的方法，一種道德底事而已。但若知其理則又見其不只是一種治國的方法，一種道德底事，而又是所謂天理的例證。知其爲天理的例證，則此等事卽有新意義。從此等新意義看，此等事卽不只是事爲之末。

凡人所作底事，以及所見底事物，若專就其本身看，皆可以說是『事爲之末。』知天事天底人，所作底事，以及所見底物，乃都是一般人所作底事，所見底事物。但這些事，這些事物，對於他都另有意義。因其另有意義，所以對於他，都不只是『事爲之末。』中庸說：『君子之道費而隱。』事物是末，是費。事物所依照之理是本，是隱。在天地境界中底人，卽至末見至本，卽至費見至隱。所以鳶飛魚躍，『莫非此理之用，』周茂叔『綠滿窗前草木不除，』程明道養魚觀雞雛，皆有聖人氣象。此所謂『雖超乎事物之外，而實不離乎事物之中。』

在天地境界中底人的最高底造詣，是不但覺解其是大全的一部份，而並且自同於大全。如莊子說：『天地者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則死生終始，將爲晝夜，而莫之能滑，而況得喪禍福之介乎？』得其所一而同焉，卽自同於大全也。一個人自同於大全，則『我』與『非我』的分別，對於他卽不存在。道家說：『與物冥。』冥者，冥『我』與萬物間底分別也。儒家說：『萬物皆備於我。』大全是萬物之全體，『我』自同於大全，故『萬物皆備於我。』此等境界，我們謂之爲同天。此等境界，是在功利境界中底人的事功所不能達，在道德境界中底人盡倫盡職所不能得底。得到此等境界者，不但是與天地參，而且是與天地一。得到此等境界，是天地境界中底人的最高底造詣，亦可說，人惟得到此等境界，方是眞得到天地境界。知天事天樂天等，不過是得到此等境界的一種預備。

於上文我們說，事天底人贊化，以太極爲目標。同天底人，則不但以太極爲目標而贊化，並且他已有了太極。天是大全，是萬有之總名，所以太極亦在天中。所以同天者亦有整個底太極。在新理學中，我們說：我們不以朱子的『人人有一太極』之說爲然。但在同天境界中底人，却眞可以說是『人人有一太極。』太極在所有底在同天境界中底人的心中眞可以說是如『月印萬川。』

或可問：人是宇宙的份子。卽對於宇宙人生有覺解者，亦不過覺解其是宇宙的份子。宇宙的份子是宇宙的一部分，部分如何能同於全體？

於此我們說：人的肉體，七尺之軀，誠只是宇宙的一部分。人的心，雖亦是宇宙的一部分，也其思之所及，却不限於宇宙的一部分。人的心能作理智底總括，能將所有底有，總括思之。如此思卽有宇宙或大全的觀念。由如此思而知有大全。旣知有大全，又知大全不可思，（說詳下。）知有大全，則似乎如在大全之外，只見大全，而不見其中底部分。知大全不可思，則知其自己亦在大全中。知其自己亦在大全中，而又只見大全，不見其中底部分，則可自覺其自同於大全。自同於大全，不是物質上底一種變化，而是精神上底一種境界。所以自同於大全者，其肉體雖只是大全的一部份，其心雖亦只是大全的一部份，但在精神上他可自同於大全。

同天的境界，儒家稱之爲仁。蓋覺解「萬物皆備於我。」則對於萬物，卽有一種痛癢相關底情感。程明道說：「學者須先識仁。仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。」「此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言萬物皆備於我。須反身而誠，乃得大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？」在普通人的經驗中，人與己，內與外，我與萬物，是相對待底。此所謂「二物有對。」如「二物有對，」則無論如何「以己合彼，」其間總有隔閡，所以「終未有之。」但仁者「渾然與物同體。」他與萬物，無此等隔閡。在仁者的境界中，人與己，內與外，我與萬物，不復是相對待底。在這種境界中，仁者所見是一個「道，」「此道與物無對，大不足以名之。」與物無對者，卽是所謂絕對。

同天的境界，儒家亦稱之爲誠。中庸說：「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。」又說：誠是「合內外之道。」天是絕對，旣是絕對，卽無與之相對者。天當然是同天，所以誠是天之道。人與物間，則有外內人己之界限。有此等界限，而欲取消此等界限，未誠而欲求誠，卽所謂「誠之者。」「誠之者」是人之道。所謂人之道者，言其是文化之產物，精神的創造也。

在同天境界中底人，是有知而又是無知底。同天的境界，是最深底覺解所得，但同天的境界，却是不可了解底。佛家的最高境界，是證眞如的境界。照佛家的說法，眞如事非有相，非無相，非非有相，非非無相，是不可思議底。眞如是不可思議底，所以證眞如的境界亦是不可思議底。所謂「言語路絕，心行道斷。」道家的最高境界，是「得道」的境界。「無思無慮始得道。」得道的境界，亦是不可思議底。「證眞如」的境界以及「得道」的境界，都是所謂同天的境界。同天的境界，是不可思議底。但人之得之必由於最深底覺解。人必有最深底覺解，然後可有最高底境界。

同天的境界本是所謂神祕主義底。佛家所謂眞如，道家所謂道，

照他們的說法，固是不可思議底。即照我們的說法，我們所謂大全亦是不可思議底，大全無所不包，眞正是『與物無對。』但思議中底大全，則是思議的對象，不包此思議，而是與此思議相對底。所以思議中底大全，與大全必不相符。此即是說，對於大全底思議，必是錯誤底思議。所以對於大全，一涉思議，即成錯誤。莊子齊物論說：『既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得吾言乎？一與言爲二。』郭象注說：『一既一矣，言又二之。』此所謂一者，是總一切而爲一。一既總一切，則言說中之一，因其不能總此言說，所以即不是總一切之一，總一切之一是不可言說底。此意與我們以上所說相同，

大全是不可思議底。同於大全的境界，亦是不可思議底。佛家的證眞如的境界，道家的得道的境界，照他們的說法，是不可思議底。儒家的最高境界，雖他們未明說，亦是不可思議底。他們說：『渾然與物同體，』『與物無對，』『合內外之道，』則在此等境界中底人，必不可對於『物』有思議。如其有之，則即是『與物有對，』『以己合彼，終未有之。』有思議必有思議的對象。思議的對象即是外，有外則非『合內外之道』矣。旁觀底人，如思議此種境界。其所思議底此種境界，必不是此種境界。

不可思議底亦是不可了解底。所謂不可了解者，並不是說其是渾沌混亂。而是說其是不可爲了解的對象。例如大全，是不可思議底，亦是不可了解底。一個了解中底大全，不包此了解。所以此了解中底大全，並不是大全，大全，是不可了解底。

但不可思議者，仍須思議以得之，不可了解者，仍須以了解了解之。以思議得之，然後知其是不可思議底。以了解了解之，然後知其是不可了解底。不可思議底，亦是不可言說底。然欲告人，亦必用言說言說之。不過言說以後，須又說其是不可言說底。有許多哲學底著作，皆是對於不可思議者底思議，不可言說者底言說，學者必須經過思議，然後可至不可思議底，經過了解，然後可至不可了解底。不可思議底，不可了解底，是思議了解的最高底得獲。哲學底神祕主義是思議了解的最後底成就，不是與思議了解對立底。

由思議了解所得者，得之者有自覺，不由思議了解所得者，得之者無自覺。所以天地境界，與自然境界，確乎不同。同天的境界，雖是不可思議了解底，在其中底人，雖不可對於其境界有思議了解，然此種境界是思議了解之所得。所以在天地境界中底人，自覺其是在天地境界中，但在自然境界中底人，必不自覺其是在自然境界中，如其自覺，其境界即不是自然境界，在天地境界中底人，自覺其是在天地境界中。就此方面說，他是有知底。在同天的境界底人不思議大全而自同於大全。就此方面說，在此種境界中底人，是無知底。

道家於此點，見不甚淸，所以常將天地境界與自然境界相混，常將在自然境界中底人所有底原始底混沌，與在天地境界中底人的渾然與物同體，混爲一談。佛家於此點，則所見甚淸，佛家說涅槃有四

德即『常樂我淨。』在涅槃中底人有樂。此即表示其人有自覺。在涅槃中底人，不但自覺在涅槃中，而且自覺其享受在涅槃中之樂。在天地境界中底人，亦必有自覺，他不但自覺在天地境界中，而且自覺其享受在天地境界中底樂。孟子亦說：『萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。』

在天地境界中底人是無『我』底，而又是有『我』底。於『論人生中底境界』一文中，我們說：所謂『我』有『有私』及『主宰』二義。在天地境界中底人，自同於大全。『體與物冥。』『我』與『非我』的分別，對於他已不存在。就所謂『我』的『有私』之義說，他是無『我』底。但自同於大全者，可以說是『體與物冥，』亦可以說是『萬物皆備於「我。」』由此方面說，自同於大全，並不是『我』的完全消滅，而是『我』的無限擴大。在此無限擴大中，『我』即是大全的主宰。孟子論浩然之氣云：『其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。』有浩然之氣者的境界，是同天的境界。『塞於天地之間』，是就有此種境界者的『我，』的無限擴大說。『至大至剛』是就有此種境界者的『我』是大全的主宰說。橫渠西銘說：『天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。』亦是就此二方面說。橫渠又說：聖人『爲天地立心，爲生民立命』此是專就有此種境界者的『我』是大全的主宰說。我們於上文說，宗教以上帝爲宇宙的主宰，在天地境界中底人則直覺他的『我』即是宇宙的主宰。如說是宇宙的主宰者，即是上帝，則他的『我』即是上帝。

孟子說：『浩然之氣，至大至剛，』是說在天地境界中底人的有主宰。『居天下之廣居』『富貴不能淫』等，是說在道德境界中底人的有主宰。『居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，』不能說是不大。『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，』不能說是不剛。不過這只是在道德境界中底人的大與剛，不是至大至剛。易繫辭說：『聖人與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。』孟子說：『上下與天地同流。』莊子說：『游心於無窮。』『與天地精神往來。』『上下造物者游，而下與外死生無終始者爲友。』『乘天地之正，御六氣之辨，以游無窮。』這是在天地境界中底人的大。易繫辭說：『先天而天弗違。』中庸說：『建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑。』莊子說：『大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。』這是在天地境界中底人的剛。他的大與剛，與只在人與人底社會關係中有大與剛者不同，所以朱子論孟子所謂浩然之氣，亦說：『富貴貧賤，威武不能移屈之類皆低，不足以語此。』（語類五十二）何以皆低，朱子未明言，但就上文所說，則其是皆低，可以概見。所以在天地境界中底人，總是至大至剛底。就所謂『我』的主宰之義說，至大至剛底人，是有『我』底。

道家常說：『至人無己』『聖人無我』而亦常說聖人有『我』如郭象說：『天神全形具，而體與物冥者，雖涉萬變，而未始非我。』

佛家所說，涅槃四德，亦有「常，樂，我，淨。」常樂淨對生死中底無常，苦，染。這是很容易了解底。但涅槃是由「二無我」所得到者，應有「無我」一德，以對生死中底「我」。何以涅槃四德中，無「無我」而反有「我？」蓋佛在證眞如底境界中，自同於眞如。自同如眞如，眞如即是他的「法身」。就其是他的「身」說，他是有「我」底。

在天地境界中底人，是「物物而不物於物」底。在「論功利境界」一文中，我們說：英雄才人的為人行事，如奇花異草，鷙鳥猛獸，是可賞玩，可贊美底。其可賞玩贊美，是如其為自然中之一物。聖人在其最高底境界中，從宇宙的觀點，以看事物。他自同於大全。所以就其肉體方面說，他雖亦是自然中底一物，但就其覺解說，他已超過自然，籠罩自然，不過是自然中底一物。莊子說：「浮游於道德之鄉」底人，「物物而不物於物。」「物物而不物於物」者，言其可以別物為物，而別物則不能以其為物，明道亦說：「事有善有惡，」「蓋物之不齊，物之情也。但當察之，不可自入於惡，流於一物。」

在天地境界中底人，是有為而無為底。程明道說：「天地無心而成化，聖人有心而無為。」又說：「君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」（定性書）朱子說：「廓然大公，只是順他道理應之。」在天地境界中底人，正是「廓然大公，物來順應。」事物之來，他亦應之。這是有為，他應之是順應，這是無為。朱子說：「至於聖人，則順理而已，復何為哉？」（語類卷一）

在天地境界中底人，能順理應事，此所謂理，是關於倫職底理。此所謂事，是關於盡倫盡職底事。順關於倫職底理，為盡倫或盡職，或為盡某倫，或盡某職，應該作些什麼事，是不難知道底。陽明說：人人都有良知，良知見善即知其為善，見惡即知其為惡。這是「不學而知，不慮而能」底。我們的說法，雖不必與陽明同，但人應該作些什麼事，以盡某倫，或盡某職，並不很難知道，這似乎是不成問題底。知道人應該作些什麼事以盡某倫或盡某職，則即一直作去，不再有別底計較，此即是道學家所謂順應，所謂無為。

或可問：在同天境界中底人，對於大全不可有思議，則如何可有為而應付事物？應付事物，至少對之必有思議。

於此我們說：在同天境界中底人，應付事物，其所應付底事物，只是某事物。應付某事物，至少對於某事物，必有思議。但對於某事物有思議，不必對於一切事物有思議。不必對於一切事物有思議，則與某事物外之一切事物，仍是渾然同體。仍是渾然同體，其境界仍是同天的境界。所以在同天境界中底人，雖渾然與物同體，而亦能有為而應付事物。

為盡某倫或盡某職，應該作些什麼事，即平常人亦很容易知之。他們雖知之而不能行之。這是因為他們是「自私」底，就所謂「我」的「自私」之義說，他們是有「我」底。明道定性書又說：「人之患莫過於自私而用智。」人有時，雖明知某事應該作，但因受「自私

』的牽扯，而不能作之。他有時雖明知某事不應該作，但因受『自私』的牽扯而不能不作之。人於此等時，往往要找許多理由以為自己解釋。這找許多理由就叫『用智。』為自己解釋，若向別人說，即是欺人。若向自己說，即是自欺。在天地境界中底人，既自同於大全，當然是無私底。既無私，所以亦不用智：『事物之來，只順他道理應之。』

知某某倫或盡某某職，應該作些甚麼事，即一直作去，不計較對於其自己所可能有底利害，不用智自欺，在道德境界中底人亦是如此。不過在道德境界中底人，於不計較對於其自己底利害，以有道德行為時，他須作一種特別有意底選擇，須有一種努力。在道德境界中底人，『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，』他並不是不知富貴是可欲底，貧賤是可厭底，威武是可畏底。他並不是不知利可以使他自己快樂，害可以使他自己苦痛。他明知其是如此，而他的行為，卻『只是成就一個是。』既不為其能使他自己得利而如此，亦不因其能使他自己受害而不如此。生亦所欲，義亦所欲，如二者不可得兼，則捨生而取義。這種取捨之間，有一種特別有意底選擇，有一種努力。但在天地境界中底人，行道德底事，則無需乎此。於上文，我們說：在天地境界中底人，至大至剛。他有最深底覺解，以『遊心於無窮』。從『無窮』的觀點以看事物，則『人間世』中底利害，都是渺小無足道。在他的眼界中，『死生無變於己，而況利害之端乎？』利害不足以介其意，並不是由於他愚冥頑不靈，而是由於他的覺解深，眼界大。對於有這一種境界底人，眞是如莊子所說：『光莊失其美，據梁失其力，黃帝失其知，』他固然亦是『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，』但他如此並不是出於一種特別有意底選擇，亦不需要一種努力。

在這一點，在天地境界中底人，又有似於在自然境界中底人。在自然境界中底人，亦可以不待努力而自然不慕富貴，不畏威武。不過他不慕富貴，不畏威武，可以由於他的頭腦簡單，如所謂『初生之犢不畏虎』者。在天地境界中底人不慕富貴不畏威武則是由於他的覺解深，眼界大。程明道說：『泰山為高矣。然泰山之上亦不屬泰山。雖堯舜事業，亦只如太虛中一點浮雲過目。』對於有這種眼界底人，富貴威武，自然亦如草芥浮雲。至人『疾雷破山風振海而不能驚，』此不驚與『初生之犢不畏虎』之不畏不同。『初生之犢不畏虎，』是由於它不知虎之可畏。至人之不驚，是由於他能『死生無變於己，而況利害之端乎？』

在天地境界中底人的道德行為，不是由一種特別有意底選擇，所以行之亦不待努力。論語『如有所立卓爾，』程子說這是『大段著力不得。』朱子云：『所以著力不得，緣聖人不勉而中，不思而得了。賢者若著力，要不勉不思，便是思勉了。此所以說，大段著力不得。今日勉之，明日勉之，勉而至於不勉。今日思之，明日思之，思而至於不思。正如寫字一般，會寫底固是會。初寫底須學他寫。今日寫，明日寫，自生而至熟，自然寫得。』聖人是在天地境界中底人，其道德行為不是出於

特別有意底選擇，此所謂不思而得，亦不待努力，此所謂不勉而中。說聖人不勉而中，不思而得，還是不錯底。但如所謂賢人是指在道德境界中底人，則說賢人與聖人的不同，在於生熟的不同，則是大錯底。賢人思而後得，勉而後中，聖人不思而得，不勉而中，這是由於他們的覺解的深淺不同，而不是由於他們的練習的生熟不同。出於習慣底行為，可有練習的生熟不同。但在道德境界及天地境界中底人的道德行為，都不是出於習慣。出於習慣底行為，只可以是合乎道德底行為，有此等行為的境界，亦只是自然境界。

在天地境界底人，有最深底覺解，有最大底眼界，所以不以利害介意。但他卻又非不知一般人都是求利避害底。他求「萬物各得其所，」所以他雖不以利害為利害，而卻亦為一般人興利除害。譬如，對於一個小孩子，一塊糖是一個很大底引誘。於不應該吃一塊糖時，他需作一種特別有意底選擇，需要一種努力，然後他才能不吃。但成人於不應該吃一塊糖時，真可以棄如敝屣，並不需作一種特別有意底選擇，並不需要一種努力。但他仍非不知。一塊糖可以使一個小孩子，有很大底快樂。所以他能吃一塊糖與否，對於他雖是無關重要，但他如與他自己的小孩一塊糖，其行為可以是慈。他如亦與別人的小孩一塊糖，「幼吾幼以及人之幼，」其行為可以是義，可以是仁。如他的行為是行義行仁，他的行為是道德行為，他的境界是道德境界。如「幼吾幼以及他人之幼」對於他底意義，是如西銘所說：「慈孤弱所以幼其幼，」則他的道德行為，又有超道德底意義，又是贊化。他的境界是天地境界。

以上所說底意思，如用另一套話說之，我們可以說：在道德境界中底人，其高一部分底「我，」須常統制其低一部分底「我。」所謂「道心為主，而人心每聽命焉。」人心雖常聽命，但道心於其統制，仍需一種努力。所謂「天人交戰」或「理欲交戰，」亦是在道德境界中底人所常經驗底，不過交戰的結果，總是「理」勝「欲」屈而已。在天地境界中底人，其低一部分底「我，」不待其高一部分底「我」的統制，而自爾無力，他可以說是「從心所欲不踰矩。」在自然境界中底人，有自發底合乎道德底行為者，其低一部分底「我，」亦是自爾無力，但他能如此是自然的禮物，而在天地境界中底人能如此，則是精神的創造。

若就有「我」無「我」說，我們可以說，就所謂「我」的「有私」之義說，在自然境界中底人不知有「我，」在功利境界中底人有「我，」在道德境界中底人無「我。」在天地境界中底人亦無「我。」不過在道德境界中底人的無「我」是需要努力底。而在天地境界中底人的無「我，」是不需要努力底。就所謂「我」的「主宰」之義說，在自然境界中底人無「我，」在功利境界中底人有「我。」在道德境界中底人真正地有「我。」在天地境界中底人，亦真正地有「我。」不過在道德境界中底人的「真我，」是他自己的主

宰。而在天地境界中底人的『真我，』不僅是他自己的主宰，而且又是宇宙的主宰。

在天地境界中底人，並不需要作些與衆不同底事。他可以只作照他在社會中所有底倫職所應作底事。他爲父，他即作爲父者所應作底事。他爲子，他即作爲子者所應作底事。他作公務員，他即作爲公務員者所應作底事。他作軍官，他即作爲軍官者所應作底事。這些事還是這些事，不過因爲他對於世界人生，有深底覺解，所以這些事對於他都有一種意義，爲對於在別底境界中底人所無有者。此所謂『即其所居之位，樂其日用之常。』這一點是道學家與所謂『二氏』底基本不同之處。

道家與佛家都有所謂方內方外之分。用道家的話說，方外之人『與造物者爲人，而遊乎天地之一氣。彼以生爲附贅縣疣，以死爲決疣潰癰。』『芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎无爲之業。』這種人謂之畸人。『畸人者，畸於人而侔於天。』故曰：『天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也。』（莊子大宗師）此以人倫日用底事爲方內底事。畸人可以是在天地境界中底人。但他的行事，必『畸於人而後可侔於天。』

一部分道家，亦有以爲聖人不必是在方外者。上所引莊子大宗師文，郭象注云『夫理有至極，外內相冥。未有極遊外之致，而不冥於內者也，未有能冥於內而不游於外者也。故聖人常游外以宏內，無心以順有。故雖終日揮形，而神氣無變。俯仰萬機，而淡然自若。』聖人雖『與萬物並行，』而仍『遺物而離人，』雖『體化而應務，』仍『坐忘而自得。』郭象此說，比於以爲聖人必須在方外者，固已圓通，但仍以爲有方內方外之分，不過以爲聖人可在方內，而不爲所累。

道家的人，總以爲有方內方外之分。晉人多受道家的影響，故多以爲，自然與名教，是對立底。玄遠與俗務，是不能並存底。世說新語簡傲篇云：『王子猷（徽之）作桓車騎（沖）騎兵參軍。桓問曰：「卿何署？」云：「不知何署，時見牽馬來，似是馬曹。」桓又問：「官有幾馬？」曰：「不問馬，何由知其數。」又問：「馬比死多少？」曰：「未知生，焉知死？」』又云：『王子猷作桓車騎參軍。桓謂王曰：「卿在府久，比當相料理，」初不答，直視以手板拄頰云：「西山朝來，致有爽氣。」』晉人往往自矜玄遠，不屑俗務。這是道家以爲有方內方外之分的流弊。

方內方外之分，佛家尤重視之。佛家的人的最高境界，亦是此所謂同天的境界，但佛家以爲，人必需作些與衆不同底事，然後可至此種境界。在此種境界中底人，所作底事，亦與衆不同。佛家的人，必須出家入山，打坐參禪。其所重視底方外，比道家所謂方外者尤外。其去人倫日用，比道家尤遠。

又有所謂動靜的對立。在方外玩弄一種境界是靜，在方內作社會中底事是動。道家的人，心齋坐忘。佛家的人參禪入定。他們都注重於方外底人的靜。但人的生活，無論其方式如何，都是不能離開社會

底。和尚可以出家，但不能出社會。不能出社會，而所謂方外底人，却守靜，不作社會上底事。這是他們的生活中底一種矛盾。

道學家批評『二氏，』以爲他們是『知者過之，』『失之於過高。』此批評是不錯底。明道云：『訂頑（西銘）一篇，意極完備。乃仁之體也。學者其體此意，常有諸己，其地位已高。到此地位，自別有見處，不可窮高極遠，恐於事無補也。』『二氏』所以是『失之過高』者，因爲他們都要離開了人倫日用，作此與衆不同底事，以求一最高境界而有之。他們的說法，是很微妙，但不是很平易。

古代儒家中，只有孟子及易繫辭的作者說到人的天地境界。但其所說，遠不及道家及後來底佛家所說底且詳。不過道家與佛家，都有上所說底一種矛盾。晉唐以來底思想家，都注重於解決這種矛盾。上所引郭象之說，以及僧肇所說：『寂而恒照，照而恒寂，』禪宗所說，担水砍柴，無非妙道，雖都很圓通，但總尚有一間未達。担水砍柴，尚無非妙道，何以事父事君，反不能是妙道？此一轉語，便轉到道學家。明道說：『居處恭，執事敬，與人忠，此是徹上徹下語，聖人元無二語。』由此觀點看，在天地境界中底人，即至末見至本。道德底事，對於他亦有超道德的意義。以仁義自限者，其境界固低於天地境界，但在天地境界中底人所作底事，亦可以只是在道德境界中底人所作底事。由此觀點看，則所謂方內方外的對立亦已不存。對於聖人，方內之事，即是方外之事。洒掃應對，即可以盡性至命。

內外的對立，既已化除，動靜的對立，亦即消滅。周濂溪說：『聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉，』有人以爲道家主靜，還是大錯底。濂溪的說法，是早期道學家尚未完全化除動靜對立時的說法，後來底道學家，論學養則不說靜而說敬。論境界則不說靜而說定。靜是與動相對底，而定則不是與動相對底。明道定性書說：『所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。』陽明說：『君子之學無間於動靜。其靜也常覺而未嘗無也，故常應。其動也常定，而未常有也，故常寂，』所謂動亦定，靜亦定者也。定是貫徹動靜底，所以與佛家所謂入定之定不同。用我們的話說，所謂定者，即是常住於同天的境界，作事時是如此，不作事時亦是如此。常住於同天的境界，而又能酬應萬變。此所謂『動亦定，靜亦定，』亦即所謂『寂然不動，感而遂通。』

道學家受佛道二家的影響，接孟子之續，說一最高境界。但此最高境界，不必於人倫日用外求之，亦不必於人倫日用外有之。人各即其在社會中所居之位，作日用底事，於洒掃應對之中，至盡性至命之地，他們的說法，可以說是極其平易，亦可以說是極其微妙。這是道學家的最大底貢獻，不過他們亦尚有未達處，我們於「論人生中底境界」一文中亦已詳論。

按道學家所謂二氏，指佛教與道教，我們於上文，則只論及道家，未論及道教。道教中底人，若只以求長生爲目的，則其境界只是功利境界。道教只可說是失之於過低，不能說其失之於過高。不過道學家心目中底道教，兼有道家。其批評二氏，有些實是批評道家，而不是批評道教。

論古代任俠之風

劉永濟

貴與賤，迭居而代用者也。故物無貴賤，當其時用則貴，不當其時用則賤。常與變，非行而不悖者也。故事有常變，變不以常故而輕，常不以變故而廢。前者之喻，如夏葛而冬裘，葛非貴於裘也，裘亦非賤於葛也，夏冬之時異而用亦異也。後者之喻，如平人與病人。平人當食以粱稻，病人則飲以湯藥。粱稻其常，湯藥其變也。而平人之粱稻不以病人之湯藥故，廢而不食，病人之湯藥亦不以平人之粱稻故，輕而不用。明夫此，而後可以論貴俠。

夫俠之可貴者，可爲時用也，可以濟變也。然俠之名義至夥，其品類至雜也。今所欲貴者，將爲何等之俠，不可不有辨。又俠固有其長，亦非無所短。今日貴俠，則於其短長之效，亦當知所辨。且俠何緣而生也，其盛衰消長之故安在，論貴俠者又烏可不一措意。是故欲貴俠當先辨俠。辨之愈明，而後俠之可貴乃愈顯。

俠之名，始見稱於韓非子。曰俠，曰帶俠，曰游俠，私劍之屬，皆具論於其五蠹篇中，其義猶甚簡也。及見於史記漢書中，名乃至夥。如史記季布傳，季布爲氣任俠，有名於楚。集解引如淳注曰，相與信爲任，同是非爲俠。又說文曰，俠，傳也。三輔謂輕財者爲傳也。釋俠之名義，此二訓爲最允。此外異稱尚多，亦各取其一義。以其好交游，則稱游俠。史記汲黯傳，汲黯好學游俠，任氣節。太史公書有游俠列傳，記朱家田仲郭解諸人事。以其豪縱，則稱豪俠。後漢書馬援傳，援誡兄子書曰，杜季良豪俠好義，憂人之憂，樂人之樂。以其重氣節，則稱氣俠，或節俠。後漢書張堪等傳，張湛廉范皆以氣俠立名。史記荊軻傳，田光曰，夫爲行而使人疑之，非節俠也。以其伉直，則稱伉俠。漢書朱博傳，博伉俠好交，以其輕佻則稱輕俠。漢書朱雲傳，朱雲少時通輕俠，借客報仇。

總上諸名，俠之美德，已約略可觀。今更徵之史漢所載諸俠行義，則可以五德歸納之。如朱家振人不贍，先從貧賤始。家無餘財，衣不完采，食不重味，乘不過軥牛。（史記游俠列傳）劇孟死，家無十金之財。（同上）則輕財尚儉也。趙相虞卿棄國捐君，以周窮交魏齊之阨。信陵君竊符矯命，戮將專師，以赴平原之急。（史記游俠傳序其事見虞卿信陵君二人本傳）則急難好義也。田橫客五百餘人，聞橫不辱死，皆自殺不降漢祖。（史記田儋傳）季布季心兄弟尚任俠，方數千里

士爭爲死。（史記季布傳）則輕死重氣也。楚諺稱得黃金百斤，不如季布一諾。（史記季布傳）灌夫好任俠，已然諾。（史記魏其武安列傳）則崇信用也。聶政荊軻以軀借友報仇。（史記刺客列傳）朱家以俠聞，關以東莫不延頸願交。（史記朱家傳）樓護母死，送葬者致車二三千兩。（漢書樓護傳）則厚交誼也。至如史家之評論，亦多美詞。如司馬子長序游俠，則稱其言必信，行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，蓋亦有足多者焉。又曰，布衣之徒，設取予然諾，千里誦義，爲死不顧世，此亦有所長，非苟而已也。又曰，閭巷之俠，修行砥名，聲施於天下，莫不稱賢，是爲難耳。其自序作游俠傳意，又曰，救人於阨，振人不贍，仁者有乎。不既信，不倍言，義者有取焉。子長之序游俠，其文低徊往復，沈鬱頓挫，既惜古布衣之俠，靡得而聞，又怪儒墨皆排擯不載。其意雖在揚游俠以譏訶阿世僞儒，用術取卿相，如公孫宏等者。然其於游俠所爲，再三稱美，豈故爲矯飾之言以欺人哉。若班孟堅則固嘗詆子長退處士而進奸雄者，其所爲游俠傳序，一反子長之論，深譏游俠。然亦曰，觀其溫良泛愛，振窮周急，謙退不伐，亦皆有絕異之姿。是則游俠之行，誠有難能而可貴者矣。大氐游俠之所爲，乃由古人厚重質樸，富於熱烈之感情，又激於不平之事故，自然而發。其言行皆根於天眞，未嘗雜以絲毫求名好利之心。蓋同情心極度發展之作用，實人類精神卓異之表見也。雖有時不免宕而失中，然苟加以裁成輔相之功，亦可進入道德之域。此古今賢者所以每爲之歎惜也。

復次，游俠者，古代社會中流品之一也。其地位與處士隱者相若。戰國末季，且與文儒並稱。韓非子謂國平養儒俠，是也。論世者不容忽視，故子長孟堅作史，特著之列傳。子長恨秦以前匹夫之俠，湮滅不見。今徵之論語，知孔子之世，已有此一流。論語記孔子病時無中行之士，思得狂狷之人而與之。又稱古之狂也肆，今之狂也蕩。其所謂狂，頗近於俠。此猶非的然可信之例。至如答子貢問士，謂言必信，行必果之人，乃次於宗族稱孝，鄉黨稱弟之士一等。而言必信，行必果者，子長美游俠之語也。又答子路問成人之德，謂今之成人，見利思義，見危授命，久要不忘平生之言。此三德也，實游俠之徒所同具。是則孔子所謂之士之成人，爲爾時游俠之流，殆無可疑者矣。

復次，游俠之風，特著於戰國之世，其故亦有可得而言者。總其要歸，約有兩端。其一，由其時政治紛亂，法律失效，社會中多不平之事，每易激起人同情仗義之心，如戰國刺客游俠之所爲是。及此風既成，雖在平世，亦嘗有之，如漢世諸俠是。此太史公所謂閭巷布衣之俠也。其二，由當時有土卿相養士之習。如孟嘗平原信陵春申四公子，其人自身，即任俠之士，又好爭延豪傑，以爲食客，故能鬱成風氣。其流波被於漢世，若代相陳豨，從車千乘，吳濞淮南，皆招致賓客以千數，外戚大臣魏其武安之屬，競逐於京師，（漢書游俠列傳序）皆是。此太史公所謂有土卿相之俠也。

復次，游俠之風，雖盛於秦漢之際，而游俠之士，固未嘗著書立說，成一家之學，若縱橫家之有捭闔抵巇，飛鉗揣摩也。雖虞卿窮愁，亦嘗自著書。太史公稱其書上採春秋，下觀近世，曰節義，稱號，揣摩，政謀凡八篇，以刺譏國家得失，世傳之曰虞氏春秋。（史記虞卿傳）然其書已亡，未可便據以名游俠之學也。（其書首節義篇節義乃任俠所崇尚似爲任俠標宗然揣摩之目又同於縱橫家豈其學或近縱橫邪要未可遽謂爲任俠之學也）且就漢世名臣中以任俠聞者觀之，其平生行義，雖若大體相同，其學術則未嘗一致。如史稱張良居下邳，爲任俠，而良嘗學禮淮陽。（史記留侯世家）汲黯好學游俠，任氣節，而黯學黃老之言，治官理民，好清靜。（史記汲黯傳）鄭莊以任俠自喜，脫張羽於阨，而莊亦好黃老之言。（史記鄭當時傳）朱雲少時通輕俠，而從博士白子友受易，又事前將軍蕭望之受論語，皆能傳其業。（漢書朱雲傳）故知游俠但可名爲一種風尚，而不可稱爲一家學術。世有以游俠爲墨學者，觀此，知其不然矣。

雖然，游俠固非爲一家之學，游俠固各有其所學，然就其行義之大體論之，仍不可謂非受儒墨之影響。此其故亦易明。班孟堅之言曰，游俠之士，自與殺身成名，若季路仇牧，死而不悔。（漢書游俠列傳序）觀班氏之意，雖不以游俠此語爲是，然即此語，可證游俠之士，固自許爲子路之徒也。子路仕衞，孔悝作亂，攻魏出公。子路在外，聞難，馳往死之。此事殆尤爲游俠所景慕。此其所蒙儒家之影響也。其影響尤大者，則爲墨家。墨子兼愛，游俠亦泛愛。墨子貴義，游俠亦尚義。墨子節用，以自苦爲極，游俠亦崇廉尚儉。墨子服役者百八十人，可使赴火蹈刃，死不旋踵，游俠亦可使人爲之爭死。墨子聞公輸般爲雲梯之械成，將以攻宋，乃自魯往楚，裂裳裹足，行十日十夜而至郢，卒說楚王止攻宋。歸過宋，遇雨，庇其閭中。守者不納，墨子亦不伐其功。游俠亦赴人之急，而不矜其能，不伐其德。以此觀之，儒墨爲當世顯學，游俠皆蒙其影響，則亦非盡不學無術，純任感情者可比擬矣。太史公病儒墨皆排擯游俠不載，殆亦以其行義有合於儒墨之道者，宜爲儒墨所許，而皆不載，故怪之也。至其自序作游俠傳意，直以游俠之行，近於仁義，乃王厚齋正史記之誤，猶援鄭氏之說，深譏之，豈得爲知古人著書之旨者哉。

且游俠不僅蒙學術之影響也，亦可救末世學術人心之弊。末世儒家之弊則文弱浮僞，道家之弊則頹廢放浪，法家之弊則煩苛冷酷，游俠皆與之相反。而極端相反者，則爲鄉原。孔子以鄉原爲德之賊。孟子弟子曾以問孟子。孟子釋孔子之意，謂鄉原之人，言不顧行，行不顧言，與游俠之言必信，行必果，正相反。孟子謂鄉原閹然媚於世，非之無舉也，刺之無刺也，同乎流俗，合乎汙世，與游俠之時捍當世之文罔，爲死不顧世，亦大不同。蓋鄉原行僞善，人不易識，其害中於人心至深，游俠任天真，每與世法牴觸，然其仗義敢爲，實於世俗有振衰起弊之功。太史公所以爲之感慨者以此。且游俠之士，用之得宜，有撥亂扶傾，成功立業之效。遜清洪揚之變，人皆知曾左之功，不知當時將帥中，實多

任俠之士。如吾鄉江忠烈公岷樵，卽其一人。江氏未顯時，以舉人入都應禮部試。適同試兩友患重病，江氏爲之治湯藥，及兩友俱死，又爲之營殯殮，且棄試事護二人之喪回湘。由是義聲聞於全國，其後卒以名節顯。蓋惟任俠之士，能輕富貴而重節義，可以出死力，當大任，故能救平禍亂，建立事功也。

雖然，游俠非無流弊也。韓非子曰，儒以文亂法，俠以武犯禁。（五蠹篇）班孟堅曰，背公死黨之議成，守職奉上之義廢。（漢書游俠列傳序）皆於游俠深致不滿。然原其立論之意，亦各有所指。蓋法家一切以法裁制，純用理智，不重感情。而游俠任情觸法，故韓非深惡之。孟堅常薄馬遷序游俠，退處士而進奸雄，及其作漢書，乃別撰游俠傳序，特論爲政之常經，而黜游俠之士。又自魏其武安以爭養士相傾，至爲時主所忌，故衛青霍去病相戒改節。孟堅守職奉上之言，卽本諸馬遷衛霍傳贊。遷傳衛霍事畢，述將軍蘇建之言以爲贊。謂建嘗語遷，彼嘗責衛青不招賓客。青謝曰，自魏其武安之厚賓客，天子常切齒。彼親附士大夫，招賢絀不肖者，人主之柄也。人臣奉法遵職而已。贊末又曰，驃騎亦放此意。是則馬班所言，皆爲將相大臣立論耳，尙非游俠本身之弊也。惟太史公謂俠者朋黨宗彊比周，設財役貧，豪暴侵陵孤弱，恣欲自快，與漢世北道姚氏，西道諸杜，南道仇景，東道趙他羽公子，南陽趙調之徒，盜跖居民間者所爲，則眞游俠之流弊。此如後世江湖俠客之類，乃太史公所謂游俠亦醜之，朱家之所羞者也。論俠者貴能分別觀之，未可混爲一談也。

以上所論，於古代游俠之風，已具崖略。游俠之可貴，已不待言。今請進而論游俠之士，可爲今日之用，可濟今世之窮。夫游俠既具有美德，爲人類精神卓異之表見，又可補救末世學術人心之弊，苟能培養此種精神，擴而充之，引之入於大道，杜絕其流弊，使之蔚成風氣，於今日實有裨益。試略數之，其用有五。一曰，難莫大於今日之國難，充游俠振阨急難之心，則人人爭赴國難矣。二曰，害莫甚於人皆自私而國用不足，充游俠輕財崇儉之心，則人人輸財以濟國用矣。三曰，義莫上於出死力以捍外患，充游俠好義輕死之心，則人人舍生以衛國矣。四曰，信莫重於人皆開誠相與，充游俠重信用之心，則人人精誠團結以救國矣。五曰，氣節莫要於不爲漢奸，不作奴隸，充游俠尙氣節之心，則人人知恥有勇以報國矣。且今人多競進，而游俠主謙退。今日多貪婪，而游俠重廉潔。今人多詭隨，而游俠喜特立。今人多頹放，而游俠務振奮。今人多涼薄，而游俠富熱情。然則游俠之風，爲今世對症之藥，有益於時用明矣。或者曰，今日之弊，在儒術之不明，憂世之士，自當以振起儒風爲事。今乃舍此不圖，而倡貴俠之論，豈非不揣其本而齊其末哉。恐此風既成，而儒術埽地矣。則應之曰，余固言常不以變故而廢，常之與變，可並行而不悖者也。夫人皆可以爲堯舜，大學之道在明德新民而止於至善，此自千古不易之常理也。惟吾人今日所值之世，實爲亙古未有之變局。故一方當愼守經常之道，一方當廣謀濟變之方。游俠之

七，用之得宜，有撥亂扶傾之效，既如前論，則居今日而貴俠，孰謂不宜。亦如良醫而遇危症，固不可忽其本原，然而病不去者，本亦將隨之而亡，其理甚彰較也。且余固已指陳游俠之所短，而主擯末其所長引之入於大道矣。有志救國者，曷亦於此致其思邪。或又曰，貴思若何。曰，曾文正公有言，在夫一二人之心力也。孔子曰，君子之德風也。如斯而已矣，如斯而已矣。

中國民族之文字與文學（續）

錢穆

其次請論文學。中國民族為素好文學之民族，其文學造詣之淵宏，與夫其文學歷史演衍之深博，則非短幅所能詳。此所欲論，僅亦如論文字然，特將指出中國文學一特性，而與其民族文化關係最邃密而廣泛者。則請仍約略作一中國文學之對比，以申吾說。

中西文學有一極顯著之異相，即西方文學常見為光怪陸離不脫地方性，而中國文學則常見為高瞻遠矚不脫世界性是也。此與東西語言文字及政制國體皆有關。古代西方如雅典羅馬，其語言文字，本為一地方性之語言文字，其政制國體亦為一地方性之政制國體。故其文學自帶一種濃厚之地方性。近代歐洲，如法，英，德，俄，意，西，諸邦，以及其他北歐，東歐，南歐諸小國，莫不有其地方性之語言文字，亦莫不有其地方性之國家政府，則其文學之亦依然不能不帶有一種濃厚的地方色彩與地方趣味者固宜。至於中國，其語言文字以及政制國體，皆已躋乎大同，而無所謂地方性，故其文學，亦自始即超地方性而混化。詩三百，為中國古代文學第一總集。十五國風，即以地方性為分類。所謂王朝采詩之官，其詳不可知。孔子刪詩，事亦不足信。然當時各國風詩，決不盡於今詩經十五國風之所采，即如左傳所載可證。而此十五國風所載各詩，凡以被之管絃，登之廟堂，則殆已經各國及王朝卿大夫之增飾修削而決非一切仍其原形，此亦可以推知。故此十五國風，以今地言之：西踰渭至秦，東踰濟達齊，南踰淮至陳，北逾河至唐，分布地域，已甚遼闊。而風格意境，相差殊不太遠，則早已收化一風同之效矣。故孔子曰：『不學詩無以言。』又曰：『誦詩三百，使於四方，不辱君命。』是知文學趣味之交會，亦即當時國際溝通一大助力也。吳札聘魯，請觀周樂，為之歌周南，召南，曰：「美哉！始基之矣，猶未也；然勤而不怨矣。」為之歌邶，鄘，衛，曰：「美哉！淵乎！憂而不困者也。是其衛風乎？」為之歌王，曰：「美哉！思而不懼，其周之東乎？」為之歌鄭，曰：「美哉！其細已甚，民弗堪也。是其先亡乎？」為之歌齊，曰：「美哉！泱泱乎大風也哉！國未可量也。」為之歌豳，曰：「美哉！蕩乎！樂而不淫，其周公之東乎？」為之歌秦，曰「此之謂夏聲，其周之舊乎？」為之歌魏，曰：「美哉！渢渢乎！大而婉；險而易。」為之歌唐，曰：「思深哉！其有陶唐氏之遺民乎？」為之歌陳，曰：「國無主，其能久乎？」當時聲詩一貫，所謂十五

國風者，與雅頌同一雅言，同一雅樂，固已經一番統一之陶鑄，而季子聞樂知俗，則此十五國風仍未脫淨風土氣味也。然循此而往，中國文學之風土情味日以消失，而大通之氣度，日以長成。雖亦時有新分子參入，如漢，淮，江，海之交，所謂楚辭吳歌，此即十五國風所未收，而戰國以下崛起稱盛。然騷賦之與雅詩，早自會通而趨一流。故楚辭者，乃以地方性始而不以地方性終，乃以一新的地方風味與地方色彩融入中國傳統文學之全體而益增其美富。其他如漢書藝文志尙載：吳楚汝南歌詩十五篇；燕代謳雁門雲中隴西歌詩九篇；邯鄲河間歌詩四篇；齊鄭歌詩四篇；淮南歌詩四篇；左馮翊秦歌詩三篇；京兆尹秦歌詩五篇；河東蒲反歌詩一篇；雒陽歌詩四篇；河南周歌詩七篇；周謠歌詩七十五篇；周歌詩二篇；南郡歌詩五篇。此所謂漢樂府，亦即古者十五國風之遺意，亦自不脫其鄉土之情味與色調。然當時文學大流，則已不在風詩而在騷賦。魏晉以下，詩人模擬樂府舊題者綿綴不絕。然此則如漢人之效爲楚辭，前此地方性之風味，早已鎔解於共通之文學大流中而泯失其地方性之特致。換辭言之：即不啻謂中國傳統文學大流，實不在其代表地方性，而在其能代表共通性。若以中國古語言之，則曰雅俗之分。若以今日西方文學界觀念論之，則中國人所謂雅，即不啻今日西方所謂「國際文學」與「世界文學」。而中國人所謂俗，實即相當今日西方所謂「民族文學」與「國別文學」也。

鄂君子晳泛舟新波，越人擁楫而歌曰：「濫兮抃草濫予昌枑澤予昌州州𩜱州焉乎秦胥胥縵予乎昭澶秦踰滲惿隨河湖」鄂君曰：吾不知越歌，子試爲我楚說之。乃召越譯使楚說之曰：「今夕何夕兮搴中洲流？今日何日兮得與王子同舟？蒙羞被好兮不訾詬恥，心幾頑而不絕兮，知得王子。山有木兮木有枝，心說君兮君不知！」此所謂越歌而楚說者，其實即俗歌而雅說之者也。當是時，楚已雅化而越仍隨俗，繼此以往，則越亦雅化，不復俗歌。故中國文學以雅化爲演進，西洋文學則以隨俗爲演進。彼之越人，自隨其俗，自製新字而歌俗歌，不煩於楚說。故彼中今人不識古語，英人不通法字，其近代各國鄉土文學之開始，先後略當中國明代嘉隆，萬曆之際，則如中國人治文學而推極其祖源於歸有光王世貞諸人之流而已。今若爲中國人講文學而介其自限於歸有光王世貞以下，中國人豈不大怪？然語英國人子學文學姑限自莎翁以下，英國人決不怪也。且不僅此，蘇格蘭詩人洛勃特彭斯（Robert Burns, 1759—1796）自以蘇格蘭方言寫詩，英人或稱之爲半外國的，治文學者常能言其所受英國影響者若何。法國南方詩人米斯特拉爾（Mistral 1830—1914）用法舊省泊洛房斯（Provence）語寫詩，而法人不認以爲法詩人。論其與法詩人之關係，屬之治比較文學者，此在中國人又將以爲大怪，而英法人恬不以爲怪也。故必知中國文學之主於雅化，與西方文學之主於隨俗，而後可以進而論中西文學之異徵。

中西文學異徵，有可以從題材與文體兩端辨者，西方古代如希

臘有荷馬之史詩與伊士奇以下之劇曲，此爲西方文學兩大宗，而在中土則二者皆不盛。此何故？曰，此無難知，蓋卽隨俗與雅化兩型演進不同之所致也。若謂荷馬時代略當耶穌紀元前之九世紀，則適值中國西周厲宣之際，其時希臘尚無書籍，無學校，無戲院，質言之亦尚無國家無市府，「夕陽衰柳趙家莊，負鼓盲翁正作場；身後是非誰管得，滿村聽說蔡中郎。」荷馬當時，亦復如是。若在中國則崧高，蒸民，韓奕，江漢，六月采芑，車攻吉日，鴻雁庭燎，斯干無羊，風雅鼓吹，斯文正盛。中國當大一統王朝中興之烈，而文學爲上行；希臘在支離破碎，漫無統紀之時，而文學爲下行。故中國古詩雖可徵史，而史與詩已分途，希臘則無政無史，僅以在野詩人據民間傳說神話而代官史之職，此一不同也。循是以下，不數百年，孔子本魯史爲春秋，左丘明聚百二十國寶書成左傳，則中國史學已日臻光昌，而孔門詩書分科。史之與詩，在中國已有甚清晰之界線，荷馬史詩之寫定，今雖無從懸斷，慮亦不能與此大相懸絕，則正以中國早成大國，早有正確之記載，故如神話劇曲一類民間傳說，所謂齊東野人之語，不足以登大雅之堂也。其後中國大一統局面愈益煥炳，文化傳統愈益光輝，學者順流自相雅化。荊楚孱昧較遲，觀於今傳楚辭，南方神話傳說，可謂極盛。然楚騷亦復上接風詩之統，蓋屈原宋玉唐勒景差之徒，莫不隨俗味薄而雅化情深。故楚辭終爲中國古代文學一新芽，而終不以僅爲楚人之辭而止也。下逮漢初，蜀中文化亦闢，今觀蜀王本紀，華陽國志所載，其風土神話，亦殊瑰瑋絕麗矣，然以司馬相如卓犖不世之天才，終不甘自限於鄉土，未嘗秉筆述此媚俗。遠遊梁國，心慕雅化，一時如齊鄒陽淮陰枚乘吳嚴忌夫子之徒，諸侯游士皆萃，相如既得與居數年而著子虛之賦，遂卓然成漢賦大國手，若使相如終老臨邛成都間，不事遠遊，不交東方學士，不寄情文學傳統，自以蜀語說蜀故而媚於蜀之鄉里，則適成其爲蜀人而已矣。尙蜀人羣相慕效，則流風所被，亦遂知有蜀不知有天下，蜀人早爲夜郎之自大。蜀之先有楚，楚之先又有齊，若復一一如此，則齊楚亦夜郎也。中國皆夜郎，則中國常此分裂，常此負隅，如今西歐然。越歌不楚說，蜀才不東學。隨俗而不雅化，固非中國之所願，然則縱使有負鼓盲翁如荷馬其人者，生於其時，挾其齊諧志怪之書，遍歷三齊七十餘城，歌呼淋漓，繪聲繪色，亦如下里巴人而非陽春白雪，俗人讙之，雅士呵之，若之何而牢籠才傑？若之何而播爲風氣？又若之何而成爲文學之正統？

戲劇之不盛於中國，其理亦爾。伊士奇悲劇第一次獲獎之年，正孔子自衞返魯之歲（西元前四八四）孔子曰：「吾自衞反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」雅典文明，卽以雅典一城爲中心。夫文學家之戲院，猶之政治家之演說台，其所能致聆聽之衆者有限。春秋未嘗無優伶，優孟衣冠，維妙維肖，亦足感悟楚王，有所諷白。然志在行道天下者，則有所不暇，亦有所不屑，故文化之在西土爲中心之密集，其在東方則爲外圍之磅礴，惟其爲中心之密集，故其社會文化空氣稠且濃。文

人之興感羣怨，亦即專注於此密集稠濃之中心。戲劇作家端由是起。惟其爲外圍之磅礴，故其社會文化空氣廣而稀，則文人之興感羣怨，不甘自限於此稀薄疎落之一隅，乃不得不總攬全局，通瞰大體。其體而微劇曲所貴，亞里斯多芬之喜劇，即以蘇格拉底爲題材，此則臨淄劇情不習熟於咸陽。鄢郢衣冠不見賞於邯鄲，局於偏方，格於大通，誠使中國有伊士奇斯，多芬，斯亦一鄉里之藝人而已。彼且終老於社廟墟市之間，徒供農夫野老市儈走卒之一欣賞而讚歎，流連而絕倒。縱其翺翔都邑，揖讓王侯，簡兮簡兮，亦非賢者所安，故中國民族文學之才思，亦不於戲劇見之也。

然則中國文學之取材常若何？曰，西洋文學之取材，常落偏隅，中國文學之取材，常貴通方。取材異而造體亦不同。以民間故事神話爲敍事長詩，爲劇本，爲小說，此西洋文學之三大骨幹，在中國皆有之，而皆非所尙。中土箸述，大體論之，略分三類：曰，史；曰，論；曰，詩。中國人不尙作論，其思辨別具蹊徑，其撰論頗多以詩史之心情出之，北溟有魚，論而近詩，孟子見梁惠王，論而近史。後有撰論，大率視此。詩史爲中國人生之輪翼，亦即中國文化之柱石。吾之所謂詩史，即古所謂詩，書，溫柔敦厚詩教也，疏通知遠書教也，絜靜精微則爲易教。詩書之教可包禮樂，易則微近於論。木落而潭清，歸眞而反樸，凡不深於中國人之詩與史，將不知中國人之所爲論。史籍之浩繁，史體之恢宏，旁覽並世，殆無我匹，中國民族之文學才思其滲透而入史界者，至深且廣。凡讀中國書者皆知之。此姑不論史而論詩，詩者，中國文學之主幹。詩之爲用，抒情爲上。葢記事歸之史，說理歸之論，詩家園地自爲性情。而詩人取材則最愛自然，宇宙陰陽飛潛動植，此固最通方不落偏隅之大好題材也。曰若然則風花雪月，陳陳相因，又何足貴？不知情景相融，與時俱新，有由景生情者，有由情發景者。故取裁極通方而立意不蹈襲。「昔我往矣，楊柳依依；今我來思，雨雪霏霏。」楊柳之在詩三百，固已屢見不鮮。然後人曰，忽見陌頭楊柳色，此又一楊柳也。曰，楊柳岸曉風殘月，此又一楊柳也。中國詩人上下千萬數，詩集上下千萬卷，無一人不詠楊柳，無一集不有楊柳詩。然不害光景之常新也。「月出皎兮」！月之在詩三百，又屢見不鮮。然後人曰，「明月出天山」此又一月也。曰，「暗香浮動月黃昏」此又一月也。詩人千萬數，詩集千萬卷，何人不詠月，何集不有明月詩？然復不害其光景之常新也。天上之明月，路邊之楊柳，此則齊秦燕越，共知共曉，故曰，取材貴通方不落偏隅也。次乎自然則爲人事，然如蕭選所分諸類，如讌餞，遊覽，行旅，哀傷，大率皆人人可遇之事，亦人人可有之境，則亦貴通方不落偏隅也。否則如詠史，詠懷，史既人人之所讀，懷亦人人之所抱，要之其取材皆通國通天下而不以地方爲準。

中西文學萌茁環境之不同，精論之，則有影響及於雙方文學家內心情感之相異者。夫文學貴於求欣賞，欣賞對象之不同，斯足以分別其創造之路徑。鍾子期死，伯牙終身不復鼓琴，非郢人則匠石無所

運其斤。文學之事亦然。西土文學萌茁於小環境，故作者所要求欣賞其作品之對象，卽其當身四圍之羣衆。而其所藉以創作之工具，又卽爲與其所要求欣賞對象之羣衆所操日常語言距離不甚遠之文字。故彼中作家常重視現實，其取材及其表達，常求與其當身四圍之羣衆密切相接，因此甚重視空間之傳播，有甚於其重視時間之保留。一劇登台，一詩出口，羣衆之歡忻讚歎，此卽彼之鍾子期與郢人也。而所謂藏諸名山，傳諸其人，豹死留皮，人死留名者，彼中若不深曉。中土不然，文學萌茁於大環境，作者所要求欣賞其作品之對象，不在其近身之四圍，而在遼闊之遠方，其所藉以表達之文字亦與近身四圍所操日常語言不甚接近，彼之欣賞對象，旣不在近，其創作之反應，亦不易按時刻日而得，因此而視時間之綿歷，有甚於其重視空間之散布。人不知而不慍，以求知者知，故鍾子期與郢人，有遙遙期之千里之外者，有遙遙期之百年之後者。方揚子雲之在西蜀，知有司馬相如耳。故司馬賦子虛，上林，而彼卽賦長揚，羽獵，乃久居長安，心則悔之，曰：「雕蟲小技，壯夫不爲。」於是草太玄模周易，曰：「後世有揚子雲必好之矣。」其所慕效者在前世，其所期望者在後世。當世寂寞，斯無憾焉。若演劇之與唱詩，決不能然。苟無觀者何爲演？苟無聽者何爲唱？故知西方文學家要求之欣賞對象，重在當前之空間；而中國文學家要求之欣賞對象，重在身外之時間。此一不同，影響於雙方文學心理與文學方法者至深微而極廣大。故西方文學尙創新，而中國文學尙傳統。西方文學常奔放，而中國文學則常矜持，阮籍孤憤，陶潛激昂，李白豪縱，杜甫忠懇，而皆矜持，皆尊傳統，所謂納之軌物，不失雅正。故西方文學之演進如放花爆，中國文學之演進，如滾雪球。西方文學之力量在能散播，而中國文學之力量在能控摶。此又雙方文學之一異點也。

夫古者聲詩一貫，詩三百皆以被之管絃；而頌之爲體，式舞，式歌，猶演劇也。然聲不能不爲地域所限。而中國民族之所好在於通。故孔子雖好樂而不能不尊雅，後世儒學旣昌，雅正而樂亦衰。何者？强楚人效北音，强齊人效西音，固非民性。故自漢而後，樂府已不爲文學之正宗，而音樂之在中國亦終不大盛。魏晉而下，鍾王驟起，書法大興。書法固不爲地域限，雖南帖北碑，各擅精妙，而結體成形，初無二致。抑且縣久相傳，變動不驟。故中國文人愛好書法，遂爲中國一種特有之藝術，其事固儼與音樂爲代興，學者果深識夫書法與音樂二者興衰之際而悟其妙理焉，則可以得中國傳統文化之一迹，而中國文學衍演之途徑，亦可由此相推而深見其所以然之故矣。故曰中國文學尊傳統尙通方，此卽中國全部文化之一特徵也。

然謂中國文學取材貴通方，不落偏隅，非謂其空洞而無物，廣大而不著邊際，謂中國文學尊傳統，重視時間之永傳，亦非謂其於當身四圍漠不經意。中國文人常言文以載道，或遂疑中國文學頗與現實人生不相親，此殊不然。凡所謂道，卽人生也。道者，人生不可須臾離，而特指其通方與經久者言之耳。夫中西並論，非將以衡其美醜，定其軒

輕。如實相比，則郎彼而顯我，擬議而易知也。謂西方文學有地方性尚創新，非謂其眞困於邦域，陷於偏隅，拘墟自封，花樣日新，而漫無準則也。謂中土文學貴通方尊傳統，亦非謂其陳腐雷同，無時地特徵，無作者個性也。蓋西土文學由偏以企全，期於一隅見大通。中土文學，則由通而呈獨，期於全體露偏至。故西土取材雖具體就實，如讀莎士比亞，易卜生之劇本，刻畫人情針砭時弊，何嘗滯於偏隅，限於時地？反觀中土，雖若同尊傳統，同尚雅正，取材力戒土俗，描寫必求空靈，然人事之洪纖，心境之幽微，大至家國興衰，小而日常悲懽，固無不於文字焉納之。則烏見中土文學之不見個性，不接人生。今使讀者就莎士比亞易卜生之戲劇而考其身世，求其生平，則卷帙雖繁，茫無痕迹，是西方戲劇雖若具體就實，而從他端言之，則又空靈不著也。至若杜甫蘇軾之詩，凡其畢生所遭值之時代，政事治亂，民生利病，社會風俗，君臣朋僚，師友交遊之死生離合，家人婦子，米鹽瑣碎，所至山川景物，建築工藝，玩好服用，不僅可以考作者之性情，而求其歌哭嚬笑，飲宴起居，嗜好懽樂，內心之隱，抑且推至其家庭鄉里，社會國族，近自人事，遠及自然，燦如燎如，無不畢陳。考史問俗，恣所漁獵。故中國文學雖曰尚通方尚空靈，然實處處著實，處處有邊際也。

中國文學之親附人生，妙會實事，又可從其文體之繁變徵之。史體多方，此姑勿論。專就詩言，三百篇之後，變之以騷賦，廣之以樂府。魏晉以下迄於唐人，詩體繁興，四言，五言，七言，古近律絕，外而宇宙萬變，內而人心千態，小篇薄物，無不牢籠。五代以下有詞。宋元以來有曲。逾徑益寬，無乎不屆，漢魏以下之文章，凡蕭選所收，後世謂之駢體，則大多皆賦之變相，可名散賦。韓柳以下之文章，凡姚選所收，後世謂之古文，則大多詩之變相，可名散詩。大凡一體之變，莫不適應一時之用，特爲一種境界與情態而產生。又不徒此也，前言西土文學下行，中土文學上行，此亦特舉一端言之。中國文化環境闊而疏，故一切宗教，文學，政治，禮律，凡所以維繫民族文化而推進之者，皆必向心而上行。否則國族精神散弛而不收。然而未嘗不深根寧極於社會之下層，新源之汲取，新生之培養。無時不於社會下層是賴。而文學亦莫能逃，「文以載道」正爲此發。及於交通日便，流布日易，印刷術發明，中國文學界向下散播之活動，亦日有所見。故自唐以來小說著作，其量驟盛，並有語體紀錄，始乎方外，終乎儒林。宋元以來，說部流行，膾炙人口，如水滸傳，三國志，紅樓夢諸書，獨紅樓年代較晚，水滸傳尚當元末。乃在西曆十四世紀之後半。其時歐洲民族國家尚未成立，近代各國英法德俄新文字尚未產生。三國志儻稍後，亦當在歐洲近代各民族新文學出世之前。若論禪宗語體紀錄，則更遠值西曆八世紀之初期。近人徒震驚於當前歐洲文字書本傳播之廣，羣衆識字讀書之多。輕肆譏病，謂中國文字向不下逮，此則目論之尤。豈有文不下逮而成其爲文者？至於晚明崐曲，其劇情表演之曲折細膩，其劇辭組織之典雅生動，其文學價值之優美卓絕，初不遜於彼邦，而論其流行年代，亦正當與

英倫莎翁諸劇先後比肩，崐曲何以產生於晚明之江南？此亦由當時江南文化環境小而深，學者聰明，樂於隨俗，而有此等傑作之完成。元代戲曲盛行，則由蒙古入主，中國傳統政治破壞，學者聰明無所洩，故亦轉嚮為此，雅化不足寄情而隨俗，向上不足致遠而附下，此正足證吾論。凡中國文學演進所以成其特趨，以見異於西土者，自有因緣，與相適召。而唐宋以來隨俗向下之一路，愈趨愈盛，並亦淵源甚古，惟不為中國文學之正趨大流耳。

民國以來，學者販稗淺薄，妄目中國傳統文學為已死之貴族文學，而別創所謂民衆新文藝。夫文體隨時解放，因境開新，此本固然，不自今起，中國文字雖與口語相隔，然亦密相追隨，不使違遠。古文句短而多咽減。唐宋以下句長而多承補，若馳若驟，文章氣體，固常在變動之中。而晚清以來，文變益劇，駸駸乎非繩勒之所能制。語體之用，初不限於語錄與說部，即詔令奏議，公告諸體，亦多用之。詩求無韻，亦非今創，唐宋短篇古文，味其神理，實散文古詩耳。今求於舊有軌途之外，別創新徑，踵事增美，何所不可。而張皇太過，排擊逾情，以為往古文語全不適於當前之用，則即如林紓譯彼邦說部，委悉纖穠，意無不達。謂其不解原本，轉譯有譌，此洵有之。謂其所操文筆已屬死去，不足傳達文情，苛論曲識，寧非欺世？而頹波縱浪，有主盡廢漢字而為羅馬拼音者；有主線裝書全投毛廁者，趨新之論轉為滯留。一若拔本塞源，此之不截，則彼之無從。則往古文體演變，豈必全絀舊製，始成新裁？謬悠之論，流弊無極！欲盡翻中國文字文學之臼窠，則必盡變中國文化之傳統，如蚍蜉之撼大樹，「王楊盧駱當時體，不廢江河萬古流。」杜老深心，固已深透此中消息矣。抑且又有進者，文運與時運相感應，文字語言，足以限思想，亦足以導行動。故忠厚之情，直大之氣，恢博之度，深靜之致，凡文學之能事，如風之散萬物，其在社會，無微不入，無遠弗屆，而為時也速，有莫之見莫之知而忽已然者。故時運之開新，常有期於文運之開新，而文薄風囂衰世之象，亦必於文事焉見之。斯時也！則刻薄為心，尖酸為味，狹窄為腸，浮淺為意。俏皮號曰風雅，叫囂奉為鼓吹，隨情戾氣，如塵埃之迷目，如糞壤之窒息。植根不深，則華實不茂。膏油不滋，則光采不曄，中國固文藝種子之好園地也。田園將蕪胡不歸？竊願為有志於為國家民族創新文藝者一賦之。

論體相

熊十力

——答梅居士書——

昨接一函，比作答。茲又得一長函。尋玩再三，不意睽隔至是也。

夫體之爲名，待用而彰。無用卽體不立。無體卽用不成。體者，一眞絕待之稱。用者，萬變無窮之目。

夫萬變無窮，元是一眞絕待。一眞絕待，元是萬變無窮。新論全部，只是發明此意。中卷平章空有，在在引歸此意。

古今學術思想，或從萬變中，追尋絕對。（絕對，卽上云一眞無待。）自宗教以至哲學正統派者是也。（哲學中談本體者，畢竟是正統派。）或依萬變之迹而行觀測，（注意之迹二字）則科學自此興。

科學於萬變處，不能謂之無所得。但其所得終不離迹，無緣理會萬變之原。其所仗者量智或知識，又當守其領域故也。

宗教與哲學雖分途，而哲學家中頗有與宗教相通處者，卽同具有極超越的理念是也。（例如黑格爾氏之絕對精神，與宗教家上帝，雖精粗異致，其爲極超越的理念則同。）由此超越感，不知不覺而將本體世界與萬變的世界劃鴻溝。於是體用不得融成一片。（許多談本體論者是如此，黑格爾似較好，但與吾大易之恉究不類。）新論直是不得已而有作，烏容掉以輕心。

談阿賴耶識，須詳玩佛家經論，析其條理，得其統系，然後可衡其持說之是非。縱云，略其名相，而識其大意。抑須見眞，方能辨妄。吾子以賴耶爲生義，不知，賴耶生相，正是執着相。諸佛菩薩，誓願必斷者，賴耶也。而吾子執之以爲精義，謂老夫不懂，何耶。

來函，舉孟子禮義之悅我心，芻豢之悅我口二語。謂悅禮義之心，是無生。悅芻豢之心，是生。吾子自謂悟道，不知何爲有此言也。悅禮義之心，謂之生而無生可也。何以故。禮義之心，卽生生不息之眞也。人而失此心，卽喪失其生理，而爲死物，所謂行屍走肉是也。然又謂之無生者。於諸物欲，無所執着。念念生動，而念念無染。吾故曰生而無生也。若夫悅芻豢之心，則易於生活中營起執着者也。此處不辨，而談心，豈諸佛所許耶。

老來精力短，甚怕寫信。如猶不謂然，可勿報。幸相念，願簡單互訊興居，毋涉理道起紛爭也。

又新論談心境渾融，正顯大用流行之相，無有條然二物可容剖別也。而子同之阿賴耶識。不審何義。賴耶是諸妄根本。妄心逐境，分明對待。如何渾融。　又新論談體用，輒舉麻與繩，或水與冰喩。此正對治用外覓體之病。至理，言說不及，強以喩顯。因明有言。凡喩，只取少分相似。不可求其與所喩之理全肖。吾書中亦屢加注明。吾子不察，乃謂吾以因果言體用。亦怪事也。

經濟學溯源

朱伯康

經濟學在人文科學或社會科學中是一門比較複雜，比較艱深的科學。其被人公認為一門獨立的科學，實始於十八世紀後半葉亞丹斯密國富論之出版，（一七七六年）其歷史至今不過一百六十餘年，與其他科學比較，不啻尚在『未成年』時代。這門科學的成立與發展，其根源有二，此兩種根源吾人在任何經濟學的著作中均能搜尋，且能加以區別。此兩種根源為經濟學建立之柢柱，為經濟思想發展之前提，亦為經濟學理及政策實踐之生根土壤，如果吾人稱經濟學為新生之子，則此兩大根源乃為『母親』。然則此兩種根源為何？第一根源乃為哲學。歷史上無數哲學家及思想家直接間接均為經濟學建立之前驅，無數經濟思想經濟學理，最先均為哲學家所發現所建立，哲學家已在其整個宇宙觀中整個哲理體系中指出經濟元素，經濟問題，或經濟的理論法則，使經濟學者在整個宇宙系列中或思想世界中有所根據，有所循徑，而建立其經濟理論。哲學雖為一切科學之母，實則尤為經濟學之母。第二個根源則為各時代之各種實際問題，在不同的人衆中各就其利益興趣與追求目標所建立之各種思想類型。此種類型，加以分別雖頗困難，但其為建立經濟學之一根源，則無人能夠否認。此兩大根源之研究及對歷代各種經濟學著作之介紹，仲培德（Joseph Chumpeter）氏在所著『文獻及方法論之歷史』中有詳盡之論著，使吾人感覺經濟學著作實汗牛充棟，多至不可勝數，但其發展之總根源，實不外哲學與各時代之實際事實兩者。吾人均知亞丹斯密以國富之研究名其著作，此非由亞氏之獨創，財富之研究卽等於對經濟之研究之概念，希哲亞里士多德卽早有定義。迄至十八世紀下葉亞丹斯密猶將經濟學置於道德哲學及自然法之中。其經濟學之概念，係由此兩者之支持而建立。經濟學中所重視之『經濟理性』早在宗教改革及啓蒙時期成為人們普遍之口號，而有近代宣義之個人主義亦已在那時萌芽。笛卡爾，洛克，牛頓及其他諸哲之思想已改變大多數世人之舊觀念，自然科學及自然哲學均在日日開展中，倫理學或道德哲學已脫離神學而獨立，一七五五——六一年間斯密氏在格拉斯哥為哲學教授時所授之『道德哲學體系』（System of Moral philosophie）全為其師 Francis Hutcheson 之思想體系，而此思想體系固與休謨，諾布斯，洛克諸氏之思想綜合者。斯密氏之道德哲學係將宗教哲學，倫理學，法理學，合而為一，以個人主義的自利原則為中心。最後復與法國之重農思想及英國本土之功利主義相結合，而造成其經濟學之全部理論。吾人研究經濟學必須了解其根源所自來，尤其必須了解其哲學之根據。我們不憚煩瑣，舉亞丹斯密為例，乃為說明經濟

學之哲學精神，亦以示吾人治學之方法。蓋必須從大處從根源處先致力，即先從全體宇宙認識而後到局部問題的研究，而後始能免陷矛盾零亂，或淺薄之病。哲學實爲窮本追源探討究竟之學，對於整個宇宙及整個思想世界能助吾人有全般之瞭解，如是我們對全體有所了解，則對於全體之內各個體各局部更能有充分之認識。局部在全體之中始能找到其自己之位置，同時亦只有在全體之中更顯見其重要。我們治經濟學者，希望能夠接受此原則，先注意全體而後局部，而注意局部時亦不忽略對全體的意義，這或者對我們經濟學的研究多少有所幫助。

經濟學之第二根源爲各時代之各種實際問題，亦即爲各時代之經濟事實，此種事實在時間上如不屬於今日者，便爲歷史。換言之，經濟學之第二根源即爲歷史事實，例如亞丹斯密之國富論在當時固由於英國之思想潮流所造成，亦爲時代環境之產物，如無新大陸的發現在前，如無英國工商業之發展在後，又不遇着產業革命之時代，則其著作之出世，實不可想像。亞氏書中所論之各問題均爲當時英國經濟之事實，其觀點與主張固爲其哲學中之一體系，雖基於其哲學之整個認識而來，但實則斯氏之理論多半爲當時之英國說話，代表英國之利益，尤其代表英國產業革命後新興企業家之利益。其受時代及環境所影響之性格十分顯著。我們如果不站在當時之英國，而在另一環境另一立場反對亞丹斯密之學說亦同樣合理。每個人均有所處之時代，所居之環境，所屬之祖國，而真理亦各有所見，彼之所主張，正爲我之所反對，仍各有其價值，蓋各忠於自己之民族，乃理所當然。德國經濟學先驅者李士特氏（Friedrich List）即基於其本人所處之時代，所處之環境，及其所隸屬之祖國的狀況而立論。李氏之環境均與亞丹斯密所說者有異，斯氏之理論僅能適用於英國，却不能適用於彼時之德國。故李士特氏根本排斥斯密氏之說教，而另建立其民族保護制度之國民經濟學體系，以拯救當年工業尚未發展，國家尚未統一之德國，以避免其民族沉淪將爲英國附庸之命運。故其對保護關稅之說，國家權力之評，民族生產力之評，不厭重複，再三再四，以熱烈昂揚之詞句寫其民族制度的經濟學體系。李士特云：『保護關稅乃是一種教育關稅，教育本國產業，培養之，扶植之，使能自由發展，長大成熟。待其發展完成，有自由競爭能力時，始能廢除保護政策，改採自由主義。保護關稅是我們的道路，自由貿易是我們的目的。』又云『財富不是物質本身，而爲創造此物質財富之民族生產力。凡精神文化教育政治等諸般創造力均包括在內，增加國富，在於發展民族生產力。』『權力較財富尤爲重要。何故重要？因爲國家有權力即有一種開闢新生產資源的力量。……權力較財富尤爲重要，因爲國家有權力，即不僅擁有開闢新財富資源的工具，而對於先前所佔有之全般財富更能安全的自己保有，而且因爲權力的反面，無權力，則不僅我們的財富難保，我們的民族生產力，我們的

自由，我們的民族生存權利將握在他人的手裏，如果他人的權力高出於我們時。」我們今日讀他的言論，猶覺虎虎有生氣。這是說明經濟學不是自然科學，經濟學是有國界有祖國的。經濟學家各爲其民族，各爲其祖國奮鬥，這不僅是各人應該的責任，而且是歷史哲學上的眞理。各時代有各時代的任務，各民族有各民族的任務，各個經濟學家各盡其時代與民族之任務，而建立其學理體系，這就是一種歷史精神。有歷史的精神認識，我們就有久遠的眼光，我們就不爲目前短暫的利害所動，亦不爲某種偏見所惑，每種學理各在其自身之歷史上而確定其價値。我們應該用歷史的眼光以讀經濟學，從時間上的「長遠」觀念以糾正眼前「近視」的錯覺，而同時不要忘了自己所處之時代和自己所生存之民族，取捨從違之間，應有其標準。這一個從長遠到短暫的歷史觀念之原則，或者對於經濟學的了解更有所幫助。

經濟係人爲事業之一，由人類所創造。人實爲經濟之本體。爲經濟之主人，並非爲經濟之奴隸。而且人並非爲經濟而生存，而經濟並非爲資本而存在，而是相反的，資本應爲經濟而服務，而經濟應爲國民而服務。人爲自然之主人，亦爲社會之主人，而經濟則爲其所創造之事業。經濟史觀或唯物史觀絕不能適用於解釋經濟，蓋經濟乃爲人們對外界（自然界）之創造關係，實非單純之物質。人從外界獲得物質以支持其生存或發展其生存，故有經濟之創造行爲。此種創造行爲並非盲目，乃含有「經濟理性」即含有經濟的原則，即如何以最小的代價獲得最大的結果。經濟就是指此種依照經濟理性而獲得經濟財（物質）之創造行爲。外界物質的供給雖然有限，但人們有無窮的慾望與創造的意志，人們在文化發展的不斷進步中途改變了外界物質供給之量與質，千百年來人類永遠是無止境的前進，與永遠無止境的創造，經濟生產的進步，便隨之有一日千里之勢。若說人類的進步由於經濟的進步，乃是倒果爲因。

經濟學的研究對象爲經濟。經濟有多種，以發展區域而分有家族經濟，村落經濟，城市經濟，國民經濟及世界經濟。以生產發展而分有游牧經濟，農業國經濟，農業工業國經濟，工業及海外商業國經濟。此種分類普通屬於經濟史上的經濟階段之研究。我們通常所稱的經濟學，如果頭上沒有冠以專有名詞，如家庭經濟學商業經濟學等等，乃恒指國民經濟學而言。英語的習慣通常稱爲政治經濟學。至於有人稱爲社會經濟學者乃爲另外一般學者的慣用此名（例如德國奧本海馬氏（Franz Oppenheimer）瑞典的卡塞爾（Gustav Cassel）其實仍爲國民經濟學。在現代，關於理論經濟學，名稱雖多，其研究對象普通仍爲國民經濟。迄至今日爲止，世界上未大同，故尙沒有以世界爲本位的世界經濟學。有之，則只有世界經濟，但不能稱爲「學」。所謂世界經濟，實即以各民族各國家爲本位之國際經濟關係，非以世界爲獨立單位之「世界經濟」自亞丹斯密

以來，經濟學成為科學後，通常經濟學研究之範圍，乃是以國家為本位，民族為本位，國民全體為本位，其主體為國家，為民族，為全體國民，其研究對象乃是國民經濟。一般經濟學者所努力之目標，總不外乎為本國之利益，本國民族之強盛與富裕，以及本國大多數國民之利益與幸福。只有卡爾馬克斯的資本論及其他類似著作，其體系有異，不以國家民族，國民全體為本位，而以階級為本位。一切以工人階級的利益為出發點，而建立其經濟理論。它的最偏見的地方為價值論，認定只有單純的工人的勞動力為創造價值之要素，其他參加生產的要素如資本土地均認為只是從前勞動力的遺留，不是生產價值的要素。認定參加生產者只是現在的勞動與從前的勞動之總和，換言之，即社會勞動總量。而計算此勞動總量之尺度則為勞動時間，於是勞動總量即等於勞動總時間，至於工人的技術高下，熟練與否，勤奮與否均不計算在內。如是，馬氏便作結論曰：只有工人創造價值。因為工人只得一部份的工資，其餘部份便是『剩餘價值』為資本家所『剝削』『所掠奪』這樣，便不必用科學的眼光，僅用常識來判斷，乃很明顯的便知其為一種有意造成之偏見。蓋馬氏先有成見與結論而後才有這樣的學說。誠如馬氏所說，勞動力以時間單位去計算，那麼粗工與細工，無技術與技術高的工人，只要勞動時間相等，所得報酬便一樣，這樣誰還願意學高等技藝？又如他說資本非生產要素，以資本參加生產者無報酬，這樣誰還願意儲蓄？以組成資本或儲積資本呢？如果真是如此，社會安能有進步？國民經濟乃為一相互依存相互錯綜之有機組織，非僅為各個經濟單位簡單相加之總和。經濟愈進步，各個經濟之間，人與人之間，相互聯繫，相互依存的關係愈見密切。一人之所需，須經過千百人之工作，而一人之工作亦為社會千百人之所需，社會每個人無人能夠孤立以求自給自足，亦無人能夠自己全部生產以滿足自己之需要。蓋分工愈精細，社會愈專業化，而生產則愈社會化，每個人與每個經濟單位之相互聯繫，及其對全體之依存關係息息相關，無時無刻能夠分離。此種趨勢已使整個國民經濟成為社會有機之組織。在此組織中之各單位各個體或各部分只是全體有機組成之細胞，只有在全體中始能發生作用，離開全體便不能生存。例如織衣業依存於織布業，織布業依存於紡紗業，紡紗業依存於棉花或羊毛之生產，而此兩種原料之生產又依存於其他經濟組織，推而至其他，亦莫不有其依存關係。在生產之中，工人固然創造價值，工程師何嘗不創造價值，推而至於工廠的組織者，管理者，精神勞動者，直接間接的技術發明者與改良者，又何嘗不創造價值？至於工人與廠主之間，其關係多半不是鬥爭，乃是依存。但此種依存關係，可惜在個人主義者機械主義者及唯物主義者不能有所了解，乃是當然的事情。

亞丹斯密以個人主義的自利心為道德哲學之中心，亦為經濟學理論之出發點，他將「經濟人」從社會中孤立，認為經濟人的行

為根本無所謂善惡與是非，個人的經濟利益乃立于善惡與是非之外。即每個人的經濟行為乃受其自身經濟利益之原則所指導，而不受其他原則所支配。同時認自利原則為經濟發展之動力，以自由競爭為經濟之自動調節的工具，故欲求經濟的順利發展，須讓經濟有充分之自由，此種思想支配經濟學理論，垂百餘年，許多落後民族受此思想之害，固不必深論。由此思想之發展，遂使社會為利潤而鬥爭之風日益熾烈，若干商人的觀點，代替了宇宙眞理，若干政治家竟企圖以『商人的頭腦』建國，而自不知其錯誤。『自利心』固為人之所皆有，同時亦為經濟行為之動力，但自利之外，尚有『利他』之義務，人人對其所生存之民族，均有其依存關係，自己之外，尚有全體。全體在空間上大於個人，在時間上，於個人，全體利益自應高出於個人。個人利益只有在全體利益之中始有合理的位置。故個人應隸屬於全體利益，兩者不應衝突，而應調和。全體先於個人。服務全體之觀念應代替利潤競爭之見解。至於經濟自由，亦有限度，個人利益與全體利益衝突時，便須禁止，便無自由。黑格爾論自由分三大階段，即個人自由，少數人自由，及民族全體之自由，三者以最後一種為最高發展之階段。求民族全體之自由，個人自由應受限制或竟犧牲。民族為今日人羣所賴以生存的有機組織之全體，亦為生命與力量所組成之統一體，而國家實為其最高權力之代表，對於國民經濟有其最大之責任。國家應為國民創造工作，為民族創造財富，而同時須有充分力量，足以保障全體之生存，自由，與獨立，並有光明發展之遠大前程。

經濟學範圍頗寬廣，理論派別亦多，我們欲求一一介紹與了解，自屬不易，但我們如能對其根源有所理解，基本原理有所認識，則對經濟學之一般大體當可有清楚之觀念，日後深入研究，當比較容易。我國對於經濟學的研究，歷史尚短，深望由學術介紹之途徑，以達學術能獨立創造之目的。

甘地行誼

張其昀

甘地名摩漢達斯克蘭嘉德，（Mohandas Karam Chand）甘地（Gandhi）其姓。現舉世稱之為馬哈特瑪，（Mahatma）而諱其名，馬哈特馬者，聖哲之義也。甘地生於一八六九年（清同治八年）十月二日，少國父四歲，長梁啓超四歲。其誕生之年即蘇伊士運河開通之年，距印度亡國已十二年。一八七七年（光緒三年）英女皇維多利亞兼印度皇后之尊號，氏年方九歲。今年氏已七十三歲，其一生經歷大致可分四期。（一）留學英國，（二）南非洲保僑運動，（三）第一次大戰助英作戰，（四）戰後領導印度國民從事獨立運動。（一）（三）兩期甚短各五年，（二）（四）兩期較長各歷二十二年。印度建國之成功，氏當能及身見之。

甘地首次赴英，在一八八八年，時方十九歲，肄業倫敦大學，修治法律，二十三歲學成返國。一八九三年赴英屬南非洲，受理印僑訟案。印度移民在南非者，猶我南洋僑胞，常受不平等之待遇。甘地久居約翰堡（Johannesburg）業律師，爲僑胞爭自由，創報館，建新村，並倡導不合作運動，以反抗政府之壓迫。經二十年之奮鬥，精誠所至，譽望益隆，一生偉大事業，肇基於此。華僑居於南非者亦甚多，當日與甘地握手言歡，相與提攜，實爲中印親善之佳話。

一九一四年歐戰爆發，甘地以爲欲謀印國之自由平等，當先以與英國協調爲要務。故赴英組織印度救護隊，多所盡力，英人德之，授勳章以酬其勞。歐戰方酣，英人求援印度之心至爲迫切，甘地對英政府矢其忠誠，許以協助。一九一七年英戰時內閣宣言，願於戰後予印度以自治邦之地位，印人亦自信爲公理而戰，光明在望，故贊助帝國作戰甚力。迨休戰條約簽字，英政府乃食言自肥，且繼以高壓手段，印人如夢初覺，傷痛無已。一九二〇年，甘地繼悌拉克（Tilak）之後，爲全印國民大會領袖。是會通過甘地提案，宣布印度自主之義乃完全獨立之謂，印度建國之目的非爲自治邦而爲獨立國。並議決採用甘地之不暴動不合作政策，以和平方法奮鬥到底，以求建國之成功。此二十年來印度國民革命之經過情形，余別有「印度獨立運動之原委」一文以撮述之。

甘地故里在印度西部沿海，位於喀西華半島（Kathiawar）之上，地名波爾班達（Porbandar）一名白城，位於北迴歸線之南，已入熱帶區域，與我中山縣緯度略同。地臨阿剌伯海，居於喀喇蚩與孟買二港之中途。此半島係藩邦所統治。印度有種姓制度，曰婆羅門，乃智識界，曰刹帝利，大都爲軍政界，曰吠奢，多經營工商業，曰首陀，則從事於勞力。甘地一族屬於吠奢，其族人多在亞丁及東非洲沿岸經商。甘地之曾祖以至其父，三世爲藩王之執政，門第清華，家學淵深。其族信奉印度教之耆那派，以戒殺爲基本教義。乃母嚴守戒律，信道尤篤。甘地赴英留學，母令立三誓，即素食禁酒與戒色，始許行。其母不久逝世，甘地歸國後方知之，悲慟無已。印度有早婚之習，甘地十四歲結褵，妻名嘉士圖貝（Kasturbai）有膽識，爲其夫之臂助，子女凡四人。

甘地好學不倦，暇時輒讀書，即在獄中亦諷誦不輟。於印度古代經典，好之深而愛之篤，曾比之於母乳。於印度古代偉大之史詩，亦讀之極熟。惟謂讀書貴明大義，故常能有得於傳統義疏之外。又喜博覽諸教經典，如新約可蘭經等，觀其會通。謂印度教之教義與其他宗教實同心同理，和平無爭。在英倫留學時，深研歐美思想之精粹，自柏拉圖以迄近代馬志尼托爾斯泰等之著作，皆所究心。居南非時屢與托爾斯泰通信，托氏嘗許其保護僑民之功績。甘地自言頗受托氏學說之影響，惟謂民族性各異，故涉及實際政治者，主張不必從同云。

戒殺一義爲甘地人生哲學淵源所自。由戒殺而引伸之即爲非暴力，其積極方面則爲慈愛悲憫。甘地嘗謂印度對於任何民族，不問

膚色，不問宗教，務當一視同仁。又謂余對英國人民並不懷惡意，余之反抗英國政府，全出于仁愛之一念。其論東西文化之異同，亦着重此點。其言曰，「余個人所望者，為盡力挽救印度文化，以免為西方文化所破壞。印度古文化之精粹，以絕對不暴動為原則，其金言為尊重一切生命。西方文化則直以暴動為根據，昌言不諱，卽慘殺人類亦悍然不顧，其金言為強權卽公理，蓋根本上實一自私自利之個人主義也。」（一九二四年六月致英友書）仁愛之念又引伸為「民胞物與」之觀念。印度教以母牛予人以乳汁，又助人耕作，造成豐穰，故保護母牛為其教信條之一。

甘地以為生命之音樂，端在於眞理與仁愛之諧和，又謂凡眞實者必極美。統攝眞善美三者而為一，方成為靈魂之永久恬靜，人格之完成亦賴是焉。在甘地觀之，手段與目的乃同義語，政治與道德不可分離，若「為目的而不擇手段，」此乃自欺欺人之語。甘地所最厭惡者為說謊，彼不解外交術為何物，亦不知有所謂雄辯。處世之道，曰以善勝惡，曰以德報怨，而要當以仁愛為吾人惟一之利器。甘地常舉其所欲實行之辦法，先期告知其敵人，一切陰謀詭計俱無所用之。德里政府深知甘地之為人，其初有祕密警察監視其行動，後乃知其無用而撤去之。

甘地在普那獄中對往訪之英國記者有云，「余乃樂觀主義者，余奮鬥四十年，屢被人訕笑為徒勞無益，然余已歷證明此說之不然。」（一九三〇年六月十六日）氏嘗謂國家之興起須在憂患中熔鍊而出，母親育嬰之受苦，可以譬喻建國之歷程，犧牲精神乃人類生存必不可少之條件。泰戈爾之論甘地曰，「彼之一生乃犧牲之別名也。」如何方可謂之犧牲？曰由於淨行。淨行之意義為生命各方面之純潔，如思想之純潔，言語之純潔，行為之純潔等是。淨行之途徑固甚崎嶇，平心中賊較平山中賊為尤難，然精神修養舍此莫由。外面之風暴無非為內心風暴之象徵，人世間洶湧之波瀾，在有淨行者處之，固覺恢恢有餘。曰無限的克己，曰無限的愛，而能躬行實踐，此卽甘地之精神也。

甘地自稱為「實行的理想家，」欲使其理想見諸行事。氏致力於眞理而投身於政治，事無不可對人言，遇有失敗，常坦率自承，而不肯諉過於人。一生絕未用祕密交涉，機巧之遁辭，或乘人不備而攻擊之。其開誠布公之精神，對國內然，對國際亦然。氏嘗謂余生於印度，承受先民之精神遺產，余愛祖國，願為印度自由而努力。然愛國絕非排外之謂，我無須損英國以愛印度。凡無正義公道之中心思想者，其愛國心亦必不深。人類實為一體，眞正之民族主義，絕不能危及他國，所謂己所不欲，勿施於人，民族主義與帝國主義最大之區別在此。

眞理學院成立於一九一五年，為甘地所手創。院址在孟買附近之薩白馬帝（Sabarmati）地處鄉村，流水淙淙，樹木蒼潤，清雅宜人。學院梵語為沙提亞格拉哈阿什蘭（Satyagraha Ashram）沙

提亞義為眞理，格拉哈義為保持，阿什蘭猶我國舊時之書院。（以可譯之為求是書院）甘地手定學規以詔諸生，曰求眞理，曰戒殺，曰貞潔，曰節約，曰不自私，曰不用舶來品，曰容忍，曰大無畏，此可見其教育之理想。氏於勞作特為重視，如種植紡織畜牧等事，皆令學生時時習之，又令學生徒步遊歷印度，以目驗耳。學院之宗旨在發揚印度文化以為民族復興之源泉，梵文為必修科，英文僅一部份人誦習之，以為國際貿易及外交之用。英國文學蘊藏豐富之思想，宜有一部學者殫精研究，並譯為本國文字，以餉國人，他種外國語亦可類推。教育為建國之大本，教育之目的在學習如何為國服務，並實行為國服務。

印度文化之特點在其富於宗教熱誠，眞理學院之學規，如求眞，戒殺，貞潔之類，皆印度教之根本要義也。印度教由婆羅門教脫化而出，繼佛教而興盛。甘地嘗云，「佛教之精華已融貫於印度教之中，而予印度教以新生命新意義與新解釋。」（一九三四年七月致汎太平洋佛教青年會議書）甘地為一印度教徒，又自稱為一佛教徒者以此。偶像崇拜一事，甘地謂係起於人心之弱點，蓋人生企求象徵，常欲使教義具體化，方覺易於瞭解。氏非不信偶像崇拜者，然其意義亦無過於西洋教堂之重視禮儀而已。

印度教起自本土，回教則自外來，今印度回教徒幾佔全國人口五分之一（七千七百萬人）數百年來印回二教積不相能，為印度統一莫大障礙。甘地以為一切宗教皆殊途同歸，並育而不相害。眞理學院之學規曰容忍，即不應排斥異己，所應排斥者無他，惟是「排斥之精神」而已。甘地於印回二教尋讎復仇之舉，深為憂慮，曰「吾寧以吾之血凝合二教，堅結不流」，曾在德里絕食二十一日以自罰，於是二教爭端始漸平息。一九二〇年國民大會通過甘地不合作運動之提案，又經回教同盟一致通過，團結救國，由是發軔。全印國民大會曾一再宣言，宗教上之差異，絕不能影響政治上之權利，人民信教自由於憲法中明文規定。甘地實可稱為締造印度統一國家之元勳。

印度社會階級森嚴，上述婆羅門，刹帝利，吠奢，首陀四種姓，係因職業而區分，但在社會上各有地位，此外尚有被擯於社會之外之賤民階級（Outcasts）人數約五千萬。賤民階級稱為帕里亞人（Pariahs）地位極低，與普通人民有「不可接觸」之風俗（Untouchability）考其起源，蓋古代雅利安人移居印度以後，在政治與文化上均居於領導地位，對原住之土人則加以輕視，不與同羣。此猶古代猶太人自稱為上帝之選民，排斥異己，其結果排人者人亦從而拒之。甘地痛責賤民階級之存在，為印度社會最大之缺點，亦為印度衰弱之原因。英人所施諸印人者較之印人所施諸賤民者，如出一轍，豈非咎由自取？甘地屢言印度欲推翻他族統治之壓迫，必須自解放國內被壓迫階級入手，欲以不合作運動反抗異族之宰制者，必須自國內全體人民之合作入手。甘地常服帕里亞人之服，以示一視同仁之意。全印國民大會於一九二〇年議決廢除「不可接觸」之陋

習，因甘地精神之感召，賤民階級亦已團結爲一。將來建國成功，此輩貧苦無告者必可享受一律平等之地位。

印語斯華拉治（Swaraj）乃政治自由之義，斯華狄喜（Swadeshi）乃經濟自由之義。印度本爲產棉國，每年所產棉花足敷全國之用。迨英人入主印度，將印棉輸至英國與日本，而不在本國紡織，印人乃不得不購買洋布。以生貨易熟貨，貿易處於逆勢，印人失業者達[illegible]千萬人。甘地謂印度窮困之程度爲舉世所莫及，疾病饑荒與貧苦，何國無之，惟印度爲獨多。從前印度女子在家紡織，後因失其故業，游手閒居，不但有妨於民生，亦有害於民德。故印度必先解除經濟上之束縛，而後可以解放心靈，以創造眞正獨立之印度精神。

甘地深信救國惟一有效之方法爲愛用國貨，抵制英貨，故排斥外布爲不合作運動要目之一。印人曾有焚貨之舉，謂此非爲對英國憤恨之表示，而爲印人決心改過之宣誓。目前最感迫切者，尤在恢復紡織，從事家庭紡織，以供本國之所需。印度惟有提倡簡樸生活，服用手織土布，拒絕英帝國主義之最大引誘，方可免致淪爲奴隸。紡車爲救貧惟一良藥，亦爲全印統一之象徵。甘地嘗語人曰「諸君如愛我，請各歸家紡織。」甘赴英出席圓桌會議，途中仍紡織不輟，從未間斷其每日紡紗半小時之規律。氏形容紡輪之聲音，大有抒情詩之意味，此紡輪之聲乃印度最古之音樂也。

甘地欲用手織之土布，以醫治印度之創痕，極力提倡鄉村工業，世人或以落後譏之。不知此係針對印度現狀而發，實有莊嚴之眞理寓於其間。凡判斷一種制度之良否，所用之標準應以其是否能造福民衆以爲斷。甘地嘗攻擊機器，以其深惡少數人犧牲社會以自富，而機器適爲貪得無饜之利器。近代國家烟突林立，而工廠基地乃築於無數骸骨之上，寧不可謂？設使工人不受制於資富，機器不爲禍而爲福，氏亦何致攻擊之。機器與人之身體相同，均爲不可少者。甘地以爲人身乃一最完備之機器，但爲身體之故，而妨礙精神之自由，則舍生取義，殺身成仁，亦何所畏懼？經濟獨立乃政治獨立必不可少之條件，印度必先學習如何生存之法，方能發願爲人類而效死。

在甘地以前，悌拉克爲印度革命運動之領袖。悌氏於一九〇五年始以斯華拉治之主張，提出於全印國民大會，以喚起民衆。氏爲積學之士，邃於數學，尤善於治事，不幸於一九二〇年逝世，甘地繼起，以身許國。時當大戰告終，英人不顧信義，取消印度自治之宣言，同年印度北部愛姆里察地方又發生英軍司令槍擊群衆之慘案，印民大憤，形勢岌岌。全印國民大會乃通過甘地提案，宣布斯華拉治之義，乃完全自主之獨立國，而非以英帝國內之自治邦如澳洲南非洲加拿大之例爲已足。大會並議決採用甘地之不暴動不合作主義，以和平方法奮鬥到底，以達救國之目的。

不合作之意義，即爲自我犧牲，誠如孟子所謂「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，」其百折不撓之意志，實爲偉大無比之精神

力。甘地嘗謂印度人民痛苦之狀，非身歷其境者不能想像，苟天良未泯，必覺食不甘味，寢不安枕，而欲出斯民於水火之中。不合作運動甘地在南非時已試之有效，倫敦泰晤士報稱此為消極作戰之創舉。自甘地引用之於祖國，於是前途渺茫之印人心目中，恍若得一光明之南針，舉國從風，沛然莫之能禦。不合作運動之程序，在政治方面為不做官，不受爵，不為英國官吏作事，不入英人所辦之學校。在軍事方面為不當兵，不充警察。在經濟方面為不用外貨，進一步為不納稅。就抵制英貨一端言之，英國棉織業中心蘭開夏州緣此失業者數萬人。甘地赴英開會時曾親至該地參觀，目擊紡織工人困苦情形，氏略謂余所目覩者使余感覺痛苦，知此項失業之原因，余亦應負某種責任。但余之為此，初非有意與英國工人為仇，余以責任所在，不得不採此步驟，但試觀印度數千萬人民之凋敝情形，則蘭開夏州之痛苦頓覺縮小。氏於表示歉意外，辯稱印度不能放棄不合作運動云。

印度為一卸除武裝之民族，苟用暴力，勢必與軍警衝突，徒以民命為草芥。欲達救國之目的，和平奮鬥較之武力暴動收效尤大。中國古語所謂「慷慨赴死易，從容就義難。」不暴動，不流血，亦不畏死，使英人覺悟武力可用而終不可用。甘地謂英印問題之解決，必須犧牲與仁愛兩種利器方能達到。疾惡如仇，愛民若傷，求真理若渴，此為印度教之根本義諦。靈魂之力量其堅強有勝於鋼鐵者。一九三〇年在德里曾發生印度總督歐文（即現任英駐美大使哈里法克斯）遇炸案，幸告無恙。甘地深斥此舉之非，謂其有悖於國家正義。又謂余願盡力阻止流血之發生，因余對於武力與殘暴厭惡至深，但事態之擴大與否，其權實操於英人，將來果被迫處此，則天之所願人莫能違云。自由非能倖致，甘地謂自治為一寶物，勝利之路須以碧血灑之。故不暴動決非不抵抗之謂，更非怯懦之謂。實行不合作主義必須有完備之組織，嚴密之秩序。國民大會之機構，簡單而完善，以全國人民為後盾，故能發揮其力量。甘地對於羣衆運動，指揮若定，其部下亦皆視死如歸，絕無臨難苟免之心理，彼等雖幾度下獄，然屢捕屢釋，英政府終莫如之何。

甘地生活刻苦自勵，一簞食，一瓢飲，眞有顏子之風。方其出席倫敦圓桌會議，依然服賤民之服，僅以粗布圍腰，赤足徒步，往往引人訕笑，而氏則藹然其容，凡與之相接者，莫不獲有良好之印象。甘地在英所遇，不下數千人，其政治主張雖多不同，而其純摯樸素，令人感動，人皆對之敬禮有加。其服裝雖奇特，而每在大庭廣衆之間，毫不覺有鄙野詭異之態。即在聖哲姆宮矞皇瑰麗之會議室中，亦彌覺有古雅之風。又或在盛設入時之會客室中，處於盛服華飾之貴賓間，亦無絲毫不相稱之狀。氏嘗謂凡視民族自由高於一切者，必能視牢獄如家庭。身體之自由可以剝奪，精神之自由則為天賦之權利，若不得其同意則不能剝奪之。

甘地外表極為寧靜，心境更為恬淡。黎明即起，稍作散步，晴雨無

間。日常食物爲山羊乳一瓶，蜂蜜一勺，與棗子乾果大蒜及新鮮之蔬菜水果等。其主要之消遣爲就寢前沐浴半小時許，常在浴盆讀書自娛。星期一爲其安息日，則屏絕外務焉。甘地爲人克己而寡慾，雖在古稀之年，據爵生所述，其健康甚爲正常。生平嘗數次絕食，據其自述，心力反見增強。其平日工作至爲勤勉，延見賓客，諮詢部屬而外，並與世界各國之友人通信。甘地曾從印度婦女中識拔若干人傑，如奈都夫人（Naidu）爲次於泰戈爾之名詩人，嫻淑而磊落，一九二五年當選爲國民大會主席，大爲女流增光。英人斯萊德女士（Slade）爲英國海軍上將之女，爲信甘地之道，衣印人之衣，食印人之食，隨侍甘地不離左右云。

已故文豪泰戈爾與甘地互相敬愛，稱爲印度二大哲人。惟泰戈爾不參加政治活動。而沉思於其創製之詩境與美妙之樂曲中，顧印度事實上既有戰爭之存在，救國之急急於救火，詩人之心亦何嘗自外？甘地對於樂教異常重視，謂羣衆之組織，若忽視音樂，爲一莫大缺憾。音樂能於秩序中見和諧，於節奏中得恬靜。惜印度之音樂尙爲少數人之事，未能普及於全民族，氏之願望即於國民大會及集會中，大音樂家能躬臨指導傳授樂曲，以訓練民衆之心靈，激發民衆之志趣。

印度人物甘地以下首推尼赫魯。氏爲克什米爾之世族（父名摩提拉，氏名耶華哈拉，）生於阿拉哈巴（Allahabad）爲恒河畔聖地之一。尼赫魯較甘地少二十歲，曾留英學法律，歷任國民大會祕書與主席，曾下獄多次，其堅苦卓絕之精神，堪以繼承甘地之事業，猶甘地之繼承提拉克也。甘地始終反對以暴易暴，主張以善易暴，於全世界之武力視之蔑如。尼赫魯於非暴力政策之精神價值亦深信不疑，惟於建軍與建國之關係，期望較切。故於中國五載抗戰英勇犧牲之精神，深致歎羡，嘗謂吾人宜勇往直前，以中國之兄弟姊妹爲模楷，而鼓舞與起，可謂情見乎辭。至於反對藉任何外力之援助以獲得自由，則二氏之所同也。

甘地於一九〇四年在南非洲創辦印度公論（Indian Opinion）週刊，每期撰述一文，歷十年不輟，其爲文皆經深思熟慮，不誇張，亦不欲取媚於人。此刊在當日甚有勢力，即在歐洲亦頗有影響，如托爾斯泰羅曼羅蘭輩均喜讀之。甘地謂報紙惟一之目的在爲人羣服務，報紙有莫大之潛勢力，但若不受約束，則如洪水決堤，受災亦重。立言可興邦亦可喪邦。言論之約束純由外來者，往往無益而有害，由內發者斯爲至善，故言論貴能克己自制，此則有賴於精神修養。甘地演說時態度至爲寧靜，向不揮手以助其姿勢。特以思想之清晰，措辭之簡潔而明確，兼以富於熱誠，故娓娓動人，聽者莫不心悅而服膺。甘地即藉詞令筆力與其人格，喚起全國國民，撼動英帝國之根基，且舉二千年來宗教上所積聚之勝義，而運用之於現代政治生活之中。英人拉斯基氏曾謂甘地參加圓桌會議，實具有一種魔力，氏之胸懷聖潔純正，感人至深，在交涉中所表現之技術與幽默，尤不能不令人爲

之心析。（拉氏論文見一九三二年春季號耶魯評論）

甘地於一九〇八年著印度自治一書，（我國有譚云山譯本）可視爲民族復興之宣言書，法人羅曼羅蘭稱此書爲「愛之福音。」一九二一年至二四年，甘地長期監禁，在獄中對從者口述其自傳。名爲「我之眞理實驗之故事」。英人安得烈氏（A. F. Andrews）爲甘地之摯友，以此書爲粉本，參考其他資料，著甘地自傳一書，於其早年歷史言之甚詳。（有向達吳耀宗二種譯本）法人羅曼羅蘭爲能深知甘地者，亦著有甘地一書，述其生平與思想，甚得要領。（有梁實秋許地山合譯本，載於再生雜誌。）又如伞勒普密勒（Rene Fu-lop-Miller）著「列甯與甘地」一書，亦稱佳作。（有伍光建譯本）近二十年來甘地之論文演說談話時時散見於報章雜誌，作者依據上述書報，擷其要旨，述爲是篇。

論曰：一九二一年以後，甘地之權威已達於最高點。彼以道德領袖之地位，而無限之政治權威亦奉之于手中。甘地自稱非爲一幻想家而爲一實際之理想家。印度有三萬萬餘之人口，有宗教之不同，階級之偏見以及各區域之互相歧視，其複雜與困難情形均爲中國所未見。獨甘地施其精誠親愛，團結而統一之，從血脈上感動民衆，對外須不合作，對內務須合作，登高一呼，全國響應，印度精神上之潛力悉奔赴于甘地之麾下，所謂全印國民大會實言之，即甘地是也。今日之印度較之二十年前，其對英國對世界之地位，誠不可同日而語。革命大業之成功，甘地當能及身見之，此不特印度之幸，亦隣邦中國之所深望也。甘地曾贊戈其爾（Gokhale）教授曰：「清潔如水晶，溫和如羔羊，勇敢如獅子」，此語亦可爲其自贊。其身軀雖小而意志如鋼之堅，其衣服僅以粗布圍腰，而使人甘心下拜，其容貌慈祥謙抑，而所下命令人皆不忍違之。其深目所矚，能洞察他人之幽隱，恍如磁石吸鐵，無論爲一人或千人，皆覺異身而同體。彼以中正和平之道與狂熱之羣衆相水乳，誠爲一種超人之工作。中庸所謂盡己之性以盡人之性，盡物之性，徵天下之至誠何克至此？印度全國人民尊之爲聖者，（Mabatma）甘地不欲人以此稱之，自謂乃一印度之忠僕，人道之忠僕而已。嘗謂我並不代表新的眞理，我確願于舊眞理中有所發明。甘地不合作之旨，與釋迦我佛所謂大慈大悲；所謂救苦救難，出於同一精神，惟其有此歷史背景，所以能深入人心也。甘地孑然一身，而爲印度今日精神上之統治者，彼之勢力遠非英帝國所可及。全印數百萬人家皆懸其肖像，馨香而禱祝之。孔子所謂北方之强，南方之强，衽金革死而不厭，北方之强也，而强者居之。寬柔以教，不報無道，南方之强也，而君子居之，其甘地之謂歟！

李四光著中國地質學撮要（續）

張文佑

第六章　東西褶縐帶

東亞大陸常為平行緯度之東西褶縐帶分成數段，此褶縐帶又常與華夏式大向斜與大背斜以及扭動型式相互干擾，中國最北部之東西褶縐帶為唐努山及肯特山，位於外蒙北部邊境，約在北緯四十九度至五十度之間。向南行，則為陰山褶縐帶，位於北緯四十一度與四十二度之間，為蒙古與華北之分界。再南則有秦嶺褶縐帶，位於北緯三十三度與三十四度間，為華北與華中之界線。最南則為南嶺褶縐帶，位於二十五度及二十六度附近，構成華中與華南之分界線。

（一）陰山東西褶縐帶——可分為東西中三段：東段由張家口起，向東延長，穿過華夏大向斜及大背斜至滿洲東南高地，一度消失，日本北海道及本洲間之灣曲，即此東西褶縐帶經過之處。千島羣島之弧形及庫頁島之褶縐，均於北海道南端中止，即因此故。在遼甯一帶古生代地層多沿華夏向斜沉積，至中生代則東西褶縐發生，大興安嶺中部及西部因之而有東西走向之逆掩斷層。熱河及河北交界諸山，亦皆受東西褶縐之影響。在張家口宣化一帶，陰山褶縐衝斷大興安嶺呂梁山與太行山所構成之華夏式大背斜，此地不僅中生代後期及第三紀中葉之火成岩侵入與火山活動甚為繁盛，即古生代以後之地層亦多成東西褶縐也。張家口以西至五原以北之狼山為陰山東西褶縐帶之中段，即普稱之陰山山脈，包括樺山涼城山大青山色爾騰山烏拉山及狼山。上列諸山之走向與地質構造軸之走向一致，皆為東西向，在震旦紀時此帶為一東西向之大地槽，後始褶曲成山。陰山東部由太古代之片麻岩，片岩，震旦紀之灰岩，石英岩，侏羅紀含煤之頁岩，砂岩，礫岩及白堊紀末或第三紀初之礫岩構成，東南端且有玄武岩流。此等地層間之不整合現象亦甚清楚，至於陰山西部地層則較為完全，五台紀二疊紀及三疊紀地層皆有代表。於二疊紀之前及三疊紀末葉，此地皆有造山運動，但最劇烈者則在侏羅紀以後發生。侏羅紀地層之逆掩及倒轉為全部陰山山脈之特色，表示蒙古地盤向華北方向擠壓。大青山中之巨大的東西走向之逆掩斷層及隨而發生之花崗岩侵入體，即其證明。再觀烏拉山及色爾騰山中，震旦紀前諸地層之東西走向及東西走向之侵入岩體，益可明瞭。至于陰山西端之狼山，太古代及古生代諸地層亦成東西走向之褶縐，且有東西延長之大逆掩斷層。沿此向外陰山中部更有多數走向斷層，在大青山及烏拉山南麓，以華北平原為俯側，在北麓以蒙古高原為俯側，此等東西走向之斷層，發生於中新期，因始新期之玄武岩流曾受其影響，而上新期之紅土則未也。陰山褶縐帶之西段由狼山起向西延長，過沙漠地帶與天山接連，因陰山中段至新疆之庫魯

克塔格山脈，皆有震旦紀地層，故可知震旦紀時陰山東西褶縐帶爲一大槽也。此外五台紀，震旦紀，二疊紀，二疊三疊紀，侏羅紀，白堊紀，上新期更新期地層，亦皆發達。再觀五台紀與震旦紀地層間，震旦紀與二疊紀地層間，二疊三疊紀與侏羅紀地層間，侏羅紀與白堊紀地層間，白堊紀與保德層間之不整合現象，以及三門系之褶縐情形，卽可明瞭此段東西山脈之發生史。其間造山運動最主要者，在白堊紀末期，因該期之逆掩斷層及火山岩活動頗多，花崗岩侵入體尤以在東西走向之狼山及南北走向之賀蘭山交接處最多。

（二）秦嶺東西褶縐帶——秦嶺爲東亞東西褶縐帶之最堅强者，不僅決定華中之地質構造，且影響日本之型式，從構造觀點出發，此帶可分爲東西兩段，河南伏牛山東端與南陽至襄陽大道，卽此兩段之分界，此分界線亦卽內新華夏大內斜之西緣，自此以西秦嶺走向爲正東西，構成華北華南之連續界線。至秦嶺東段，則變動較多，向東逐漸減低，至淮河冲積平原之南而變爲低山，沒入黃海或東海，最後又出現於日本九洲之北及本洲之南。秦嶺西段由西藏北境之崐崙山起。沿青海甘肅南部邊境，向東延長至甘肅東南部，陝西南部，河南中部及湖北西北部，其主脈特別顯著，構成四川盆地與陝西盆地之分界，位於北緯三十三度至三十四度之間，沿淮河南岸常有正斷層發生，秦嶺爲仰側，華北平原爲俯側，全部走向爲東西，由變質岩構成，大致可分三帶：北帶由變質較深之太古代與震旦紀或古生代下部地層構成，西端爲花崗岩，片麻岩，東端則爲片岩，由西向東逐漸變狹；中帶地層變質輕微，由志留紀，泥盆紀，下石炭紀諸地層構成，下石炭紀地層向東逐漸尖滅，而志留紀及泥盆紀地層則延長甚遠；南帶則全爲上古生代之泥質及灰質岩層，變質亦深，分布規則，面積較廣。在此三帶內地層走向均爲東西，傾斜甚大，於東經一百零六度至一百零九度間，有巨大之花崗岩侵入體，其最顯著者，北爲太白山花崗岩，南爲漢中花崗岩，由於各時代地層間不整合之關係及其變動情形，得知秦嶺西段曾經數次造山運動，如克利東，赫爾寧，及二疊紀終，侏羅紀末，上白堊紀及中第三紀等造山運動，皆曾影響秦嶺西段也。秦嶺東段因受新華夏式及推動褶縐之影響，致使東西走向發生變化，在東經一百十一度至一百十二度盧氏縣附近之志留泥盆紀，五台紀，上寒武紀以及伏牛山東端，皆受內新華夏大向斜之影響，而向東南彎曲，秦嶺西段北帶之地層，因受淮陽弧形之影響，而向南推移，出現於大別山一帶，盧氏與上集間之石器，亦出現於大別山南坡，自南陽至襄陽大路以東，秦嶺東段則變爲淮陽弧形，至黃海之東，東西褶縐帶又於日本九洲北部露出，受華夏式影響甚大。再東行，越豐豫海峽，而於四國出現，華夏型式與東西褶縐帶交接處爲火山活動最烈之區。

（三）南嶺東西褶縐帶——南嶺山脈變化較多，歷史亦較陰山與秦嶺複雜，西段受雲南弧形構造之影響，中段受華夏型式及廣

西弧形構造之干涉，東段又有湘南弧形構造及華夏走向，以致其眞實形狀，多呈局部構造，其在貴州與桂西北山地沒於雲南弧形之中，而於滇西北鶴慶一帶，復形露出。南嶺中段西部在廣西北部，更較複雜，華南走向及廣西弧形變動皆可見及，軸部由泥盆紀以前之地層構成，且有花崗岩侵入，由地層發育情形及其不整合關係，得知南嶺中段東部在赫爾辛造山運動時，已具雛形。至於南嶺中段主要造山運動，大概有三期，即侏羅紀以前，侏羅紀末期及白堊紀以後或中第三紀，而南嶺主要東西軸之生成，則在中生代之末期，亦爲陰山，秦嶺與華夏型式之主要造山運動也。南嶺東段，位於湘桂大路之東，因受湘南弧形構造之影響而變向，並非眞正之東西向山脈。花崗岩侵入體甚多，都龐嶺，姑婆山，連山，香花嶺，騎田嶺一帶均有之，但至一百十三度以東，其東西走向又復顯著，至福建則沒入華夏式構造中，但此東西褶縐帶並未中止，於台灣北部又形出現，琉球羣島南端因此而向大陸突進。

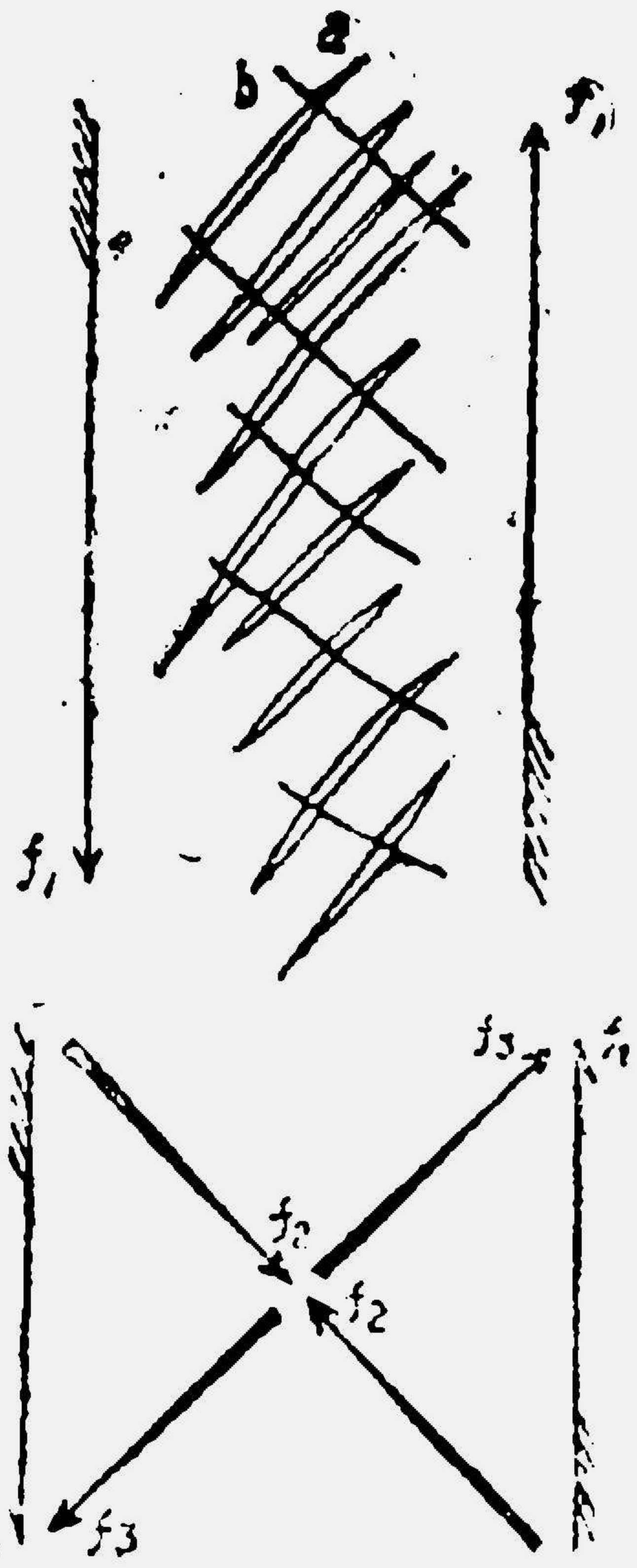
第七章　扭動型式

扭動型式乃地殼表層滑動之結果，其對於東亞地殼構造之重要，並不次於華夏構造及東西褶縐帶，由於試驗及野外觀查之結果，主要之扭動型式可分爲三大類，即「多」字型「歹」字形及「山」字型。

（一）「多」字型構造——其發展多在華夏型式區域，最著者有三：一在外興安嶺至遼寧一帶，一在福建，浙江，江西，廣東，皖南及湘中等地，一在蒙古西部。前者概爲東北西南之平行山脈，震旦紀時已具雛形。至中生代末期則發生劇烈褶縐及逆掩斷層且有西北東南走向斷層，衝於其間。後者北以興安嶺爲界，南以南山爲界，褶縐亦成東北西南走向，並有東北西南斷層，橫割其間。如蒙古西部之阿爾泰山在赫爾辛造山運動之前即已生成。「多」字形構造最著者，則在中國東南部，北由天目山起，包括仙霞嶺，武夷山，以至杉嶺，而有與大庾嶺及南嶺相交之勢，此等遞錯平行山脈，走向亦爲東北西南，並被無數之西北東南走向之斷層所割，地層有太古代之片麻岩，片岩，震旦紀之千枚岩石炭紀之砂岩頁岩，下二疊紀灰岩，中二疊紀煤系，侏羅紀煤系，白堊紀紅色岩系，火山岩層，火山岩侵入體及以後之玄武岩流。由地層相互關係及褶縐情形，得知克勒東運動，赫爾辛運動以及侏羅紀末期，白堊紀末期等造山運動，皆曾影響此帶，而最劇烈者則爲中生代後期之造山運動。至於浙閩一帶之東北走向逆掩斷層及西北走向之正斷層，則多發生於白堊紀以後，此外湘西黔東及桂東等地，亦皆有「多」字型構造，但其走向皆爲北北東而屬新華夏式之走向，如雪峯山，天符山，巽山及猺山，亦皆成遞錯平行排列。據試驗之結果，相鄰兩地，若互相扭動，則造成之褶縐軸及逆掩斷層，恆與斷層成直交而又與扭動力向成四十五度角，其與力學中扭動，擠壓，引張三應力之關係吻合，故此「多」字型構造，即可認爲單由扭

動而成。如下圖：

插圖C



（二）「歹」字型構造——許多彎曲之褶縐由一點向外展放，乃一扭力圖一核心作用而成，如圖：

插圖D

（1）五嶺系——位於湘桂孔道附近，包括五嶺山脈，在南嶺中段之東端，為五嶺系之中點，自此而東有二山脈，向外放射，一折向西南，名越城嶺，一向南南西，名八十里南山。此等褶縐之逆掩斷層向西南延長經過全州，如南偏西走向而向西彎曲之都龐嶺及其東萌渚嶺，則屬九嶺系之尾端。至零陵與祁陽間之黃岡嶺，及祁陽與洪橋間之熊皮嶺則為五嶺系外帶，由地層紀錄，和五嶺系雖形成于赫爾辛運動，而中生代後期之運動，則又使之升高。

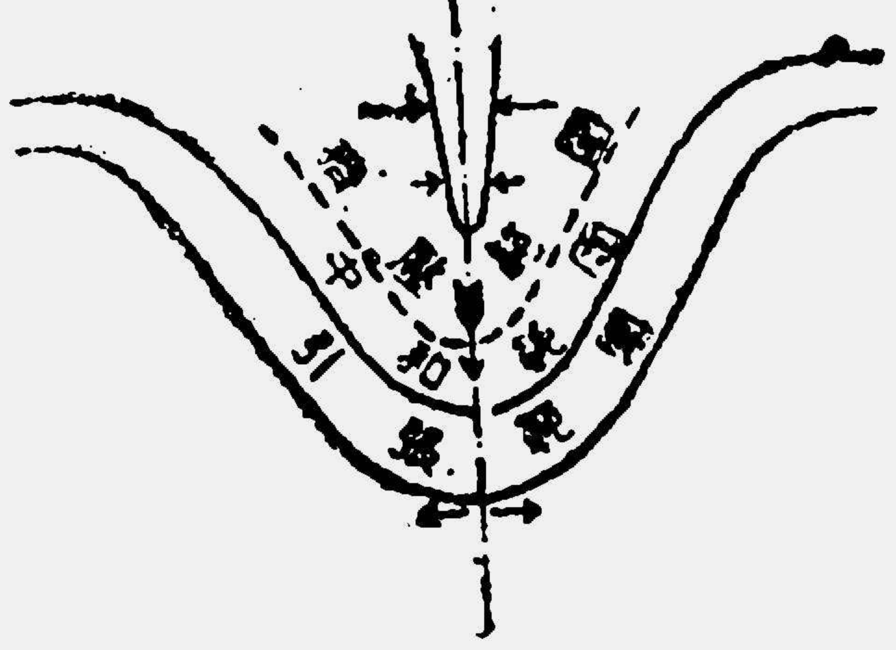
（2）滇緬系——由雲南西部邊境起，包括西藏東南角，印度之撣部，緬甸，經安達曼羣島，尼科巴羣島及馬來亞半島而伸至蘇門答臘島，強烈之喜馬拉雅褶縐，在布拉馬普得拉中止，即滇緬系之核心，雲南西境怒江與瀾滄江附近諸山即為本系之外帶。

（三）「山」字型構造——由一組之弓形褶縐及一組之矢形褶縐構成，其排列恰如弓矢，故又名弓矢型構造，有時在弓之兩端，又有反射弓矢「山」形構造其試驗之法，可將一具相當韌度之紙，浸濕後平舖桌面上，用指推之，即可得出其排列情形大致如下圖：

插圖E

其在力學上之原理與棍棒彎曲同，其應力之分配如下：

插圖F



中國之「山」字型構造，常發生於華夏構造及東西褶皺帶間，時而相互干涉，時與其他構造相合目前已知之「山」字型構造有六：

（一）太南隴（附註一）「山」字型構造——為華北最大之「山」字型構造，弧形東翼為太行山呂梁山西翼為南山祁連山，脊骨為狼山南段賀蘭山六盤山及隴山。東翼走向一部與新華夏大背斜相合，至五台山一帶太行與呂梁山脈相合，走向由北北東變為東北，再東行至冀熱邊境則變為東西，此雖因華夏構造及陰山東西褶皺帶之影響，但亦可代表太南隴之反射弧也。山西大背斜（包括呂梁太行二山脈）至陝南之秦嶺帶內亦由西南變為東西，而沒入太南隴弧形之頂部。西翼為西北走向之南山（祁連山）其西北端則與阿爾金山相連，走向變為東西，最後又變為西偏南，構成太南隴之反射弧也。南山之東南尾，於秦嶺中段北坡東經一百零七度四十分處與山西大背斜相合，而構成太南隴弧形之頂部，因該處引張力最大，於是有太白山花崗岩與漢中花崗岩之侵入。在弧頂之內有南北走向之六盤山及隴山隆起，褶皺較新，向北延長則與褶皺較古之賀蘭山相連。此帶褶皺甚為劇烈，逆掩斷層亦多，東有陝西盆地，西有寧夏平原。此山再向北伸，則為狼山，而與東西帶之陰山相交。弧形兩翼及脊骨之中軸多由古生代以前之地層構成，由其中地層褶皺之情形，知太南隴「山」字構造之雛形在古生代時已有，脊骨逐漸向南伸長，至中生代後期，則完全長成，因六盤隆起最晚也。

（二）淮陰淮陽「山」字型構造——秦嶺東段因受扭動發生彎曲而成淮陽弧形，沿長江中游及下游而發育，弧頂位於湖北廣濟附近，西翼為走向西北之大洪山及大別山。大別山西端走向折而向南，構成一反射弧，在鄂中與鄂北與巴康「山」字構造相反。東翼為淮陽山脈經滁縣及蘇北直達東海，其東端之寧鎮山脈亦構造成反射「山」字構造（附註二）。弧形之北帶頗寬，大別山及淮陽山之中軸皆由古生代以前之片麻岩片岩等變質岩構成；南坡則有震旦紀，奧陶紀，志留紀，石炭紀，二疊紀，三疊紀及較新之地層次第露出。西翼之逆掩斷層，則多由東北向西南掩覆。東翼則由東南向西北掩覆，與逆掩斷層成直交之正斷層甚多。西翼反射弧之脊骨為黃陵背斜，走向西北，位於遠安西，宜昌之北。東翼反射弧之脊骨為茅山，走向南北，逆掩斷層甚多，位於鎮江之南，句容與金壇之間。此反射山字型構

造中之地層，由古生代起以至白堊紀曾受劇烈變動，茅山一帶之第三紀岩層，更有倒轉褶縐。再觀其他各處各地層間之不整合現象，可知淮陽弧形曾受各期造山運動的影響，而現存的現狀概成於中生代末期。淮陰山脈，爲山東南部與蘇皖北部北北東走向脈之總稱。構成淮陽弧形之脊骨，南由符離集起經徐州以達嶧縣一帶，南端尖狹，向北逐漸變寬，山之軸部由寒武紀及奧陶紀等地層構成，震旦紀石炭紀及二疊紀地層則露於兩側，褶縐劇烈，逆掩斷層及正斷層甚多，因魯東白堊紀及第三紀盆地之延長方向，大致與淮陰山脈走向相同，依就廣義言之，魯西山地，亦應歸入淮陽弧形之脊骨也。淮陽弧頂之南爲有名之廬山（註三），山中之構造，可分爲兩部，一爲東西走向之逆掩斷層，一爲震旦紀地層之東北走向褶縐，前者發生較後者爲晚，屬淮陰淮陽「山」字型構造，而後者則屬華夏式褶縐範圍，山之東北有花崗岩侵入體，與太南隴「山」字型構造頂部之太白山花崗岩相似，此皆表示弧頂引張力最大，破裂較多也。

（三）巴康「山」字型構造——包括西康高山，貴州高原西北部，四川盆地東南部，大巴山，長江峽地及雲南。弧形西翼由滇西北諸山構成，經西康向西北延長而構成反射弧。西面與滇緬「歹」字形構造交接，東南延展則爲紅河及金沙江間之分水嶺，弧頂位昆明南滇舊附近，受紅河西南岸太古代變質岩之阻擋，以致弧頂變尖，東翼分佈甚寬，雲南東北、部諸山，走向北北東爲本弧形之內帶，四川西南之大涼山及峨嵋山皆屬之。至於外帶，再向東北延長，沿四川盆地之西，北及東北邊緣發育，由雅安經灌縣昭化之東北，自廣元而東北大巴山則走向東北，沿貴州高原西北部發育，並曾穿過四川盆地，而影響白堊紀地層，經長江峽地走向逐漸變爲東西最後變爲東南，至湖北西南之大巴山與內帶相合構成爲東翼之反射弧。巴康弧形之脊骨位於東經一百零二度附近之南北走向諸山構成，由元謀附近之龍巢山向北延長經雅礱江與南寧河之間，達貢嘎山之北。貢嘎山爲花崗岩所造成，此山之北則五台紀，二疊紀及三疊紀地層，概爲南北走向之褶縐，直抵北緯三十一度處，由五台紀，二疊紀，三疊紀與侏羅紀等地層之不整合及中生代末期之火成岩侵入體，得知現存之巴康弧形構造，係成於中生代末期之造山運動，此弧形東翼較西翼爲達，脊骨與弧形內帶相連，其所以不能成爲正「山」字形者，或由於西面西藏高原之阻礙。

（四）湖南「山」字型構造——都龐嶺之東爲瀟水，向斜在永明與江華之間，此向斜中有數山隆起，如東崗，大源頭及黃沙嶺由下泥盆紀之蓮花山系構成，屬湘南弧形西翼。江華之東，有萌渚嶺，走向北北東，向北逐漸延長，有陽明山及大義山，中軸爲花崗岩構成，再北北東延長，直達衡陽及湘陰一帶，此爲湘南弧形之脊骨。由江華經連山至臨武一帶，褶縐雖多成南北走向，但其排列則成一向西南凸出之曲線，而江華連山之褶縐又多受以後東偏北走向褶縐之影

響，益可證明其爲湘南弧頂之所在地。姑婆山及連山花崗岩，恰位於頂部，由香花嶺，經騎田嶺及瑤岡仙及永興，是爲湘南弧東翼，其反射弧位於湘邊之桂東一帶，反射弧之脊骨，則爲湘贛接界之諸廣山脈。此點本書未曾提及，或因當時此帶地質尚未經詳細調查故也。姑婆山，香花嶺，騎田嶺及瑤岡仙，皆由花崗岩構成，其單獨之走向概爲東西，但其相互關係則成遞錯排列，姑婆山最南，瑤岡仙最北，乃湘南弧衝入南嶺東西帶內而成，現存之湘南「山」字型構造，由中生代後期運動造成，以前之歷史則尚待研究也。

（五）廣西「山」字型構造——此弧形爲廣西台地之主要構造，本書所述係據初步觀查之結果，由最近研究（註四）知其地位稍宜改正。至脊骨方位則與原述相同，弧形西翼由上林武鳴之大明山起，向西北延長達河池南丹之都陽山脈至天峨附近，走向變爲東西，而成一反射弧，山之中軸，多由泥盆紀及泥盆紀以前之地層構成。由賓陽至貴縣，褶縐軸走向由東南轉爲東西，再轉爲東北，是爲弧頂，因武陵圩一帶之大橫推斷層及新華夏褶縐影響，致使弧頂一度發生彎曲與破裂，弧頂外圍崑崙關花崗岩，亦示該處引張力最大破裂較多。弧形東翼由猺山複背斜，至荔浦，修仁，平樂，由東北走向變爲東偏北及東西走向，此處受東西褶縐帶及湘南弧影響最大，或已近反射弧部分。廣西弧形兩翼逆掩斷層甚夥，多由北向南掩覆。弧形之脊骨沿融江發育，走向北北東，中軸由泥盆紀及以前之地層構成，褶縐較劇，恒變爲逆掩斷層，丹州長安間之大逆掩斷層即屬之。脊骨兩側及南端，時有二疊紀盆地，如宜山，遷江，來賓之二疊紀煤田即其代表，故廣西「山」字型構造，在古生代時已具雛形，於來賓附近，上三疊紀地層曾受影響，而上第三紀地層則未受其變動，是以現存之弧形，當成於侏羅紀與上第三紀之間也。

（六）黑龍「山」字型構造——淮陰淮陽「山」字型構造，發育於秦嶺東段，湘南「山」字型發育於南嶺東段，與此二「山」字型地位相當者，即黑龍弧形，發源於唐努肯特東西帶之東段，其西翼位於上黑龍江南境小興安嶺，走向爲東南，沿黑龍江發育，走向漸變爲東西，最後至錫赫特山，轉爲東北，西南走向構成弧形之東翼，其脊骨位於東經一百三十二度與一百三十四度之間，走向則爲南偏西。

註一：太南隴即太行山，南山即隴山。

註二：詳細地質及構造請參閱李毓堯，李捷，朱森所著之寧鎮山脈地質。（中央研究院地質研究所集刊十一號）

註三：李四光，喩德淵：廬山地質圖。（中央研究院地質研究所出版民國二十二年）

註四：參閱李四光：廣西台地之構造。（中國地質學會第六次年會主席講詞）

第八章　構造型式與地殼運動之關係

一、通論——輓近關於動力地質之學說甚多，但罕能用以解釋整個地殼構造者。查現存的構造，乃昔生應力所產生之變形。故欲推求應力即地殼運動之力源，則首先必分析變形，即由現存之構造入手。地殼變形之記錄有二：一曰海水進退之規程，二曰大陸構造之型式。分析此種變形，有一原則，須要明瞭者，即地面各種變動，不論其爲陸地或海水，皆爲大陸運動之各相並有相互之關聯也。由動力學觀點視之，海水爲流體無強度（Strength），其在力場中活動，必依水靜力學法則；至於大陸則有一定之強度，一定之彈性（Elastic Properties）或彈韌性（Elasto-plastic properties），但在長期之應力下，則彈性消失，變爲無強度物質。至此時其是否與流體活動相同，尚未能定論，由實際情形觀之，海水進退與陸地運動，恆有一定之關係，殊難分開，岩石變動容易辨識，而海水進退則較複雜，因此先論陸地運動，然後再推論海水進退之規程。研究陸地運動應注意下列數點：第一注意空間及時間問題，第二，要將各種大小構造加以通體考察，第三，要適合於力學原理，查外力加於一物體上，若物體不生運動（即body force除外），則必與物體內之應力平衡，如外力超過物體強度，於是物體因應力而發生永久之變形。至研究地殼運動者，乃將其發生步驟倒轉而推求之，即由現存之構造（變形）推求其產生之應力系統，再綜合所有之應力系統，以求外力之方向也。應力系統中有三基本應力：即張力（Tension），擠力（Compression）與扭力（Shear），前二者直接者爲直接應力，互相垂直，後者常與其成四十五度角，故扭力之方向常可由張力與擠力求出，嚴格講來，地殼運動皆由應力差即扭力所造成，如由剖面觀之，逆掩斷層由斜扭力造成，而正斷層則表示垂直扭力也。大陸厚度與其面積相比甚小，除大斷層外，其他變動又皆影響不深，故分析變形，應以平面最爲基本，若將平面內之應力系統以剖面爲標準，逐層推下，即可得立體內應力分配之情形，據觀察結果，褶皺及逆掩斷層代表擠力，斷層則表示張力，因此可將於同一時間內所造成之地面構造，按力學原理分開或綜合爲各種構造型式，然後再用試驗或與已知者相比加以相比，於是一構造型式，乃得成立。總言之，建立構造型式之標準有五：即擠力，張力，扭力，岩石性質與構造單位是否同期生成是也。根據力學原理運動常爲相對的，故逆掩斷層及倒轉褶皺之掩覆皆不能代表力作用之方向。但若將地球中心爲原點，設立作標，綜合各陸塊中應力系統以觀查之，卻可求出地殼運動之方向。研究陸地運動之法有二：一爲觀查變動帶與穩定帶交界處之古地理情形；二爲考查變動帶內各種構造型式之力學意義及其相互關係，著者認爲後法最爲主要，並提出二點使吾人注意，第一，全世界之造山運動恆有定時，第二，穩定帶常爲穩定，變動帶常易變動，且其變動之方向，如褶皺軸之走向等，常前後相同。

二、地表面之構造及其動力學之意義：

（1）華夏式構造——東亞自震旦紀起，即有古華夏式大向斜及大背斜存在，至準華夏式與新華夏式大向斜與大背斜，則皆由古華夏式相遞變成。此等東北及北北東走向之大向斜及大背斜，非單純由升降運動造成，乃爲東亞大陸與太平洋底盤相對擠壓之結果，但華夏式範圍內，常有「多」字形扭動構造出現，故可由此二種構造形式，斷定東亞大陸與太平洋底盤自震旦紀起，即有相對之南北移動。華夏式構造在北美亦有，如美國東部之阿巴拉契安（Appalachian）大向斜及大背斜是也。此向斜及背斜，走向東北西南，歷經古生代各期造山運動，皆未變向，至中生代以後則隆起成山，是皆表示北美與大西洋間亦有相對之南北運動也。

（2）東西褶縐帶——東亞之東西帶最爲顯著，係由南北方向之擠壓力造成，此等東西走向山脈之麓，常有大走向斷層，爲山脈上升之顯著現象，東西帶有久遠之發育史，在地面每隔約八緯度即有一東西帶，由北而南。第一爲安加拉（Angara）東西帶，由葉尼塞（Yenissi）地窩東部起，沿安加拉河中向西直接勒拿河源向東行，則受伊爾庫次克「山」字型構造及反射弧之干擾，至維提木高原之東，則又有東西向山脈出現，經鄂列克馬河上游及阿勒丹至西雅河之上游，復變爲華夏式走向，此等東西走向之西伯利亞山脈，統名阿爾泰山西特爾山脈（Alter Scheitel）。中軸爲片麻岩及片岩，表示其在寒武紀以前及已生成，此外山脚之古生代初期地層，亦曾褶縐，則因其亦曾受以後之造山運動之影響也。安加拉河南岸又有太古代片岩向南逆掩於侏羅紀地層之上，此逆掩斷層亦爲東西走向，此帶位於北緯五十七度至五十八度間，阿留申（Aleutian）羣島之西尾，即屬此帶範圍。第二爲唐努肯特東西帶，位於北緯四十九度與五十度間，中段曾受伊爾庫次克「山」字型構造之干擾而發生彎曲，震旦紀前，克利東，赫爾辛與中生代末期等造山運動，皆曾使此帶褶縐，其東端曾爲華夏式代替，在西歐又有歐亞弧形構造衝入，故大部分埋於地下，只於比利時中部一度出現，此段受赫爾辛及中第三紀造山運動之影響甚著，至西半球則於北美之紐芬蘭出現，與阿巴拉契安褶縐相交。第三爲陰山東西帶，沿北緯四十一度與四十二度之間。向東西延長，在東亞大陸邊緣爲華夏式代替，其西段又爲歐亞弧形割切，因南有西藏高原，本帶西段曾有一度向北偏移，其在震旦紀時即已存在，中生代末期，使其褶縐最劇。歐洲西法交界之比利牛斯山屬於本帶，其中赫爾辛及第三紀造山運動最爲顯著，此東西帶在北美波斯頓盆地，復以劇烈褶縐及逆掩斷層之姿態出現，因此阿巴拉契安山脈在紐約西北曾由東北走向一度折爲東西。第四爲秦嶺東西帶，位有北緯三十三度與三十四度間，地中阿特拉斯山脈，即屬本帶。再向西延長越大西洋，直達美國阿肯色及俄克拉何馬二州之奧其他山脈，北美西岸之落機山脈，在落杉磯一帶之轉向，即受此帶影響之故。第五爲南嶺東西帶，位於北緯二十五度至二十

六度間，至西非沙漠地帶東西走向之槽地及火成岩區域，即本帶之所在地。第六東西褶縐帶在海南島一帶，僅有東西走向之花崗岩侵入體，其餘則多沒於海中。第七東西帶位南半球，在澳洲西部露出。第八東西帶則在非洲南端好望角一帶露出，位於南緯三十四度附近，與北半球秦嶺東西帶之地位相當。東西褶縐帶之根最深為地殼構造之最主要者，地殼生成後，即或有之。英人喬治達爾文(Sir George Darwin)，曾根據潮汐分析之結果，計算出地面與赤道平行之山脈，將來或可用 $P(\cos\theta)$ 表示其力學公式，P為環帶和諧函數，θ為變數，可由0至π，若力學公式為n級，則在赤道兩邊將有n個零(即n個東西帶)對稱排列，是時地極即數學極，此問題之解決，將視地面東西帶之數目而定。此外東西之華夏式褶縐帶，當於東西帶東段露出，致使其向西突進，淮陰淮陽「山」字型構造與湘南弧形之向西南偏斜，亦皆因秦嶺與南嶺之阻礙也。

(3)「山」字型構造——除中國已有者外，世界其他各處亦有之：

a.伊爾庫次克「山」字型構造——位於西伯利亞，西翼為薩彥嶺，東翼為外興安嶺，弧頂衝入唐努肯特東西帶，脊骨在伊爾庫次克盆地中部，由北向南伸長。

b.歐亞「山」字型構造——為世界最大之「山」字型構造，由古生代時赫爾辛山脈之所在地起，直達中亞之天山及阿爾泰山，他如阿爾卑斯山，高加索山，伊朗山脈等皆屬弧形範圍，歐亞交界之烏拉山，則為弧形之脊骨，走向南北。

c.英倫「山」字型構造——弧形之脊骨為本寧山脈，即英格蘭之脊骨，走向南北，弧翼常沒於地下，由福爾特細爾起，經稍費細爾，至巴佛特，是為弧頂，再東可達瓦失。

d.格利安「山」字型構造——大部於法國境內，法國西部之西北走向褶縐為其西翼，德國西南部及法國東部之西南走向山脈則屬東翼，兩翼在法國中部匯合，是為弧頂，而有劇烈之火成岩活動，其脊骨應在巴黎附近，因巴黎一帶皆屬新地層，是否為其覆蓋，抑或該處地層棉軟不易隆起，則尚待研究也。

e.伊伯利安「山」字型構造——位於比利牛斯山之南，西翼在西班牙境內，走向西北之色提伯利安山脈屬之，瑪德里平原，即位於該翼反射弧之南，東翼露於地中海之巴利阿利群島，由阿俄角起向東北伸展，直達密諾卡島，弧形之脊沿西班牙東海岸發育，軸向西南偏扭。

f.北美「山」字型構造——弧形西翼為古落磯山，東翼為阿巴拉契安山，脊骨在北美中部，走向南北，即開斯(A. Keith)所稱之北美脊骨，古生代時即已生成。

g.南非「山」字型構造——南非山字型構造有二：一位於東南非，外弧形沿三比西河發育，內弧形沿林波波河延長，脊骨位於斯

威士蘭附近，一部爲印度洋切斷；另一弧形則位於西南非，東由杜恩伯格經烏平敦及喀拉山至大魚河，脊骨沿大西洋岸發育，兩「山」字型構造在普利斯卡附近相交。

h. 亞馬孫「山」字型構造——位於南美北部，弧形南翼由安達斯山脈北段構成，北翼則爲柯羅山脈，(Coro Mt.) 脊骨沿亞馬孫河發育，雖未成高山，但地層走向則爲東西，弧頂向西在太平洋岸。

i. 西澳「山」字型構造——位於澳洲西部，北翼在肯伯烈地層走向爲東西，南翼在西南澳由花崗岩構成，其中岩牆與礦脈皆成西北走向，脊骨與東西褶縐帶相合，弧頂亦向西。

(4)「多」字型構造——除中國外，其他各處亦有之：

a. 西南非「多」字型構造——由走向東北之遞錯平行排列之褶縐構成，沿南北方向擴展。

b. 山阿特勒斯「多」字型構造——位於非洲西北部，由走向西北之遞錯平行排列之褶曲構成，沿東西方向發展。

(5)「歹」字型構造——除前述之五嶺系及緬甸系外，尚有：

a. 澳洲「歹」字型構造——包括澳洲東部沿海諸山，新幾內亞及班達海岸諸島，可分內外兩弧。

b. 落磯「歹」字型構造——位於北美西岸，包括阿拉斯加諸山及落磯山北段。

以上之扭動型式皆屬地殼之表皮運動，若各部運動速度不一，則必發生扭轉，於是除「山」字型及「多」字型構造外，更有「歹」字型構造生成。由分析以上各種扭動型式之結果，得知自古生代後期以降，歐亞大陸向南移動，亞洲東南部除向南移動外，並向西扭動，北美亦然，除向南移動外，並有向西之運動，其合力則使北半球大陸順鐘錶方向扭動。至於南非則向北動，而南美北部則向西移，澳洲則循鐘錶方向扭動。查大陸塊之扭動，皆因一部受阻，一部運動較爲自由所致，故澳洲之扭轉，乃因其向北移動，而東部受阻；同樣，北美自爲格林蘭分開後，主要運動仍爲南向，僅東部較西部爲自由也。因之可得一結論，南北兩半球大陸皆向赤道與西方運動，而西向運動在低緯處特別顯著。

三、地殼運動之起因與海水之進退——地球表面東西帶之生成，不由潮汐力，即由地球自轉速度之變化；但地球物理學已經證明，大陸運動不能單由潮汐力產生，故只有地球自轉之一途可尋。若地球自始至終自轉速度不變，則其應有之偏度早已達到，於是離心力和重力之合力便無水平分力。若自轉速度作週期變化，除非地球內部完全無强度，則表面一定有變化，以適應離心力和重力之水平分力；若地殼內部易變則當自轉速度增加時，離心力之水平分力在地球兩極與赤道爲零，而在緯度四十五度處最大(註四)在此情形

下，地面上之質量遂不得不向赤道移動，重新排列，以平衡增加之自轉速度。

因地球內部情形尚未清楚，故著者先由地面構造入手，以推求大陸向赤道與西方移動及東西帶發生之原因，同時解釋地球內部情形，並使此種解釋與地球物理學說所論之地球內部情形相合，著者用試驗方法：將纖維與鉛的混合物，作成歐亞和北美洲之形狀，再用臘粘於每秒由六百轉至二千八百之半圓球內，通電使其轉動。結果所成之形狀，即有與地表面相似之「歹」字型，「山」字型及東西帶等構造發生。此外尚可用照相彈性學作更精確之觀查，故地殼變動由於地球自轉速度變更之說似可成立，因離心力之水平分力，在兩極與赤道為零，其大小又因緯度而不同，其作用方向，則向赤道。故兩極大陸不易移動，如南極大陸與西伯利亞北部是也。北美東西角因受阿拉斯加之牽掛，因之東部向赤道移動較西部為快也，於是扭轉而造成落磯「歹」字型構造。在低緯度地帶之大陸則受南北方向擠壓力量，若大陸不與兩極陸地相連，而赤道方面之抵抗力又不平均，則將產生扭轉，如澳洲在昔日或許以經線對稱，但因後來向赤道移動而發生順鐘錶方向之扭轉，此外大塊陸地則又因南北擠壓而分向東西拉開，如非洲與南澳洲之大地塹，印度西面辣喀代夫與馬爾代夫羣島之生成即因此故。至於剛得瓦那古大陸（Gondawana Land）至少是來母利亞（Lemuria）古大陸之分裂，或亦由南北擠壓力造成也。

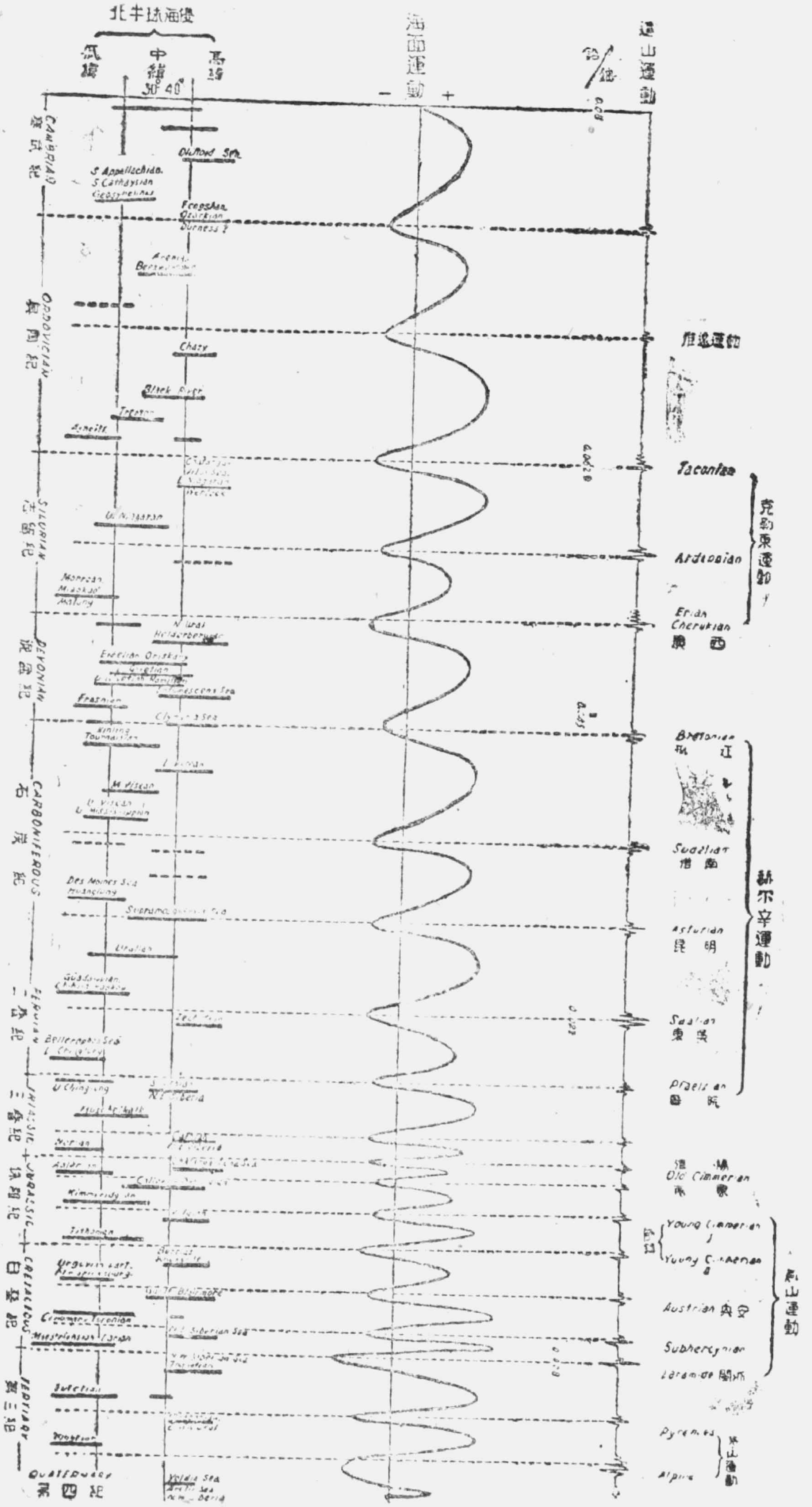
此外大陸即矽鋁層向赤道之移動，亦因其下層性質而有不同，如下層鹼質較多，粘性較少，而易移動，克[illegible]東（Caledonian）山脈之破碎，大西洋之加寬與落磯山之隆起，皆受鹼質之影響也。

因赤道自轉所發生之直線速度最高，故當自轉速度變化時，赤道附近之變化亦大，此南美亞馬孫「山」字型，西澳「山」字型，西北非山阿特拉斯「多」字型及亞洲東南部「歹」字型等構造之所由來也。又因地面一點之直線速度與該點至地軸之距離成正比，故地點愈高所受影響亦愈大。此外堪注意者即密度之不同亦可影響離心力之水平分力作用。至於地球速度變更之原因，著者認為由於地球逐漸冷縮，當地球縮小，則其自轉變快，地球扁度增加，因海水無強度，故其變形先於地殼岩層，於是由兩極向赤道侵進，轉速再增，地殼更扁，此時地殼內之應力積多（註五）至其強度不能支持時，則發生造山運動，於是大陸從東向西，從兩極向赤道移動，復因均衡（Isostay）關係，由低升高，並有火層岩活動，當此等變動後，地殼質量重新分配，應力消失，因之地球自轉速度變慢，地殼扁度變小，於是海水由赤道向兩極侵進。再查古生代及其後海水進退之規程（註六）更可證明此說，即在造山運動前，低緯度地帶，必有一普遍之海侵，於造山運動後，高緯度處則有一普遍海侵，著者並作一表，說明北半球各時期之海侵與造山運動之關係，表中鉛鈾比數（Pb/U

）表示年代之長短，抄錄於下：

插圖H

造山運動與海水進退表



上列各期海侵，雖不免受溫度變化，冰川現象及地面褶縐等影響，而有微細之出入但大體講來，則爲一普遍現象。此乃地球收縮爲地殼變動主因之一力證也。他如潮汐說地軸變位說及放射說等，皆因證據不足，未能說明地殼變動之整個現象，巴比倫時代亞西利亞之日蝕記載中每百年一日增長二百分之一秒，更可證明地球自轉速度有變化也。

本章所論，可視為原書第一部分之中心，而在通論之中，更可見著者治學之精神與立論之方法，至於所提之P（Cos θ）力學公式，係一假說，似尚需充足之證據也。

註四：李四光：地球表面形象變遷之主因。（中國地質學會會誌五卷三，四期民十五年）

註五：據W. S Boulton教授研究煤礦傾塌之結果，認為岩層可蓄積應力。

註六：李四光：地球表面形象變遷之主因。（中國地質學會會誌第五卷三，四兩期民十五年）

李四光：古生代以後海水進退之規程。（中央研究院地質研究所集刊六號民國十七年）

第九章　中國第四紀氣候

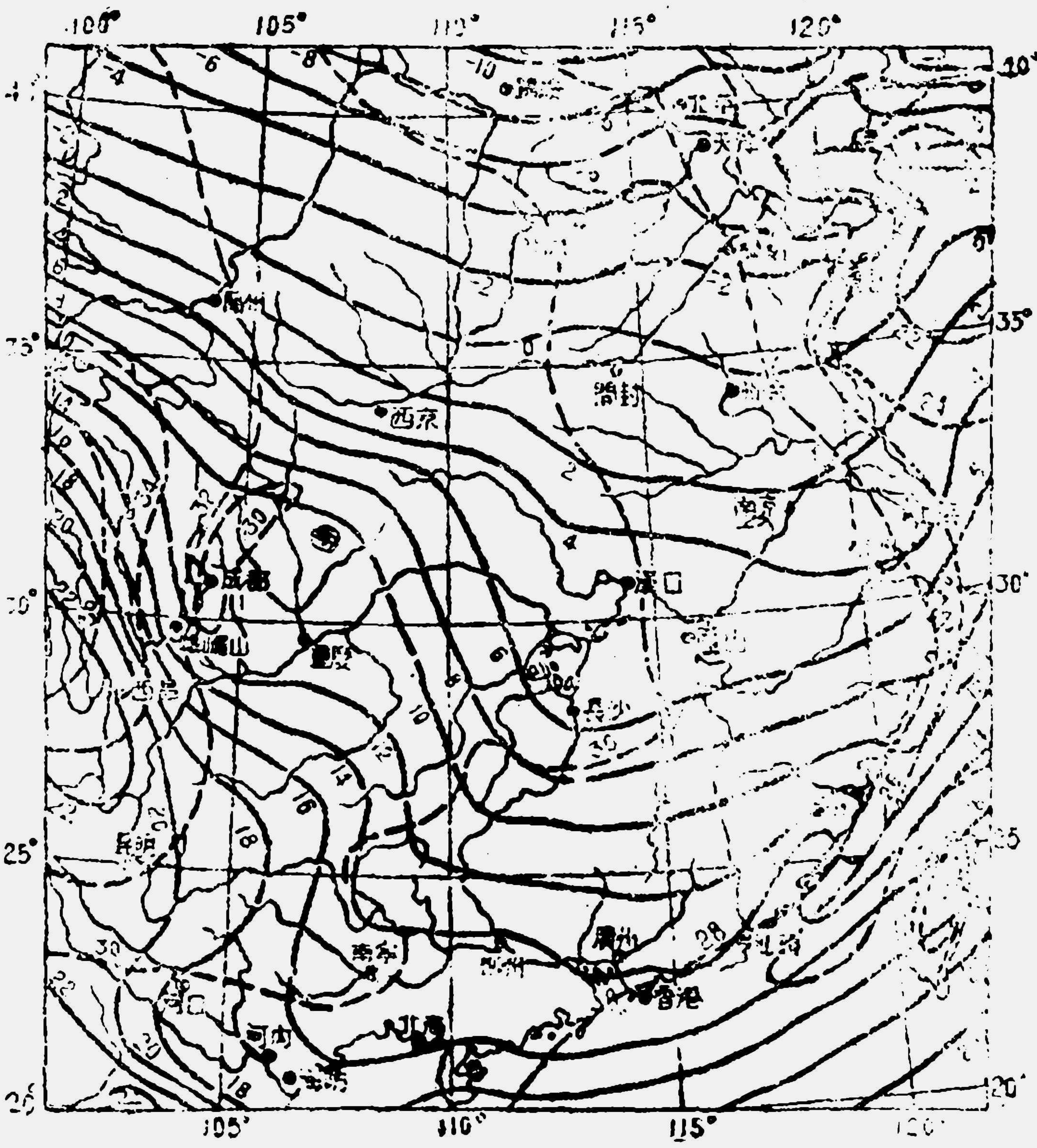
本章之首，著者先述反對中國有冰期存在之論據，並指出其所以不能解釋之事實，後引出冰川問題，描述各處之冰川現象，舉凡持反對論者所不能解釋之點，皆可迎刃而解，除中國外，西伯利亞與日本亦皆有第四紀冰川遺跡，於是著者結論，認為東亞一帶，於第四紀時雪線普遍降低，遂有冰期存在也。茲將本章所述及李先生對於中國冰川問題之最近著作（註七）摘要於下：

（一）中國第四紀冰川分佈範圍——廿年前李先生首在大同盆地太行山東麓，發現條痕漂礫，後又在九華山，天目山，黃山，廬山以及鄂西，湘，黔，桂等地，次第發現冰川地形，如冰斗，U谷，懸谷，盤古冰坎，羊背石，（Roche Moutonnee）懸崖上冰刮條痕及冰端痕跡與冰川停積物如側磧，終磧等皆應有盡有，至是冰川流行之說，證據確鑿，難容置疑矣。現已發現有冰川遺跡之處，在北方，如山東勞山，泰山之接近泰安部分；山西大同，五台，南太行山東麓，黃河上游之賀蘭山，陝西之華山及華陰太白山等地，冰川地形及其沉積物均可見及。至陰山山脈，太行山及其東北諸山脈與秦嶺山脈是否曾為冰蓋掩覆，則尚待研究，因北方氣候乾燥，雪之沉降量較小，故冰流範圍不大，或冰川範圍雖大，然時過久，侵蝕過甚，致使其遺跡保存不多，至南方之情形，則因沉降量較大，故冰川流行較為普遍。如四川盆地周圍，嘉陵江上游，大巴山一帶，淮南山脈，安徽之九華山，馬鞍山，黃山，浙江之天目山，天台山，雁蕩山，皆有冰蓋。湘西黔邊一帶山脈，局部冰流尤多，桂北之都龐嶺，海洋山，駕橋嶺及三江河池南丹一帶高地皆冰川遺跡，最近貓山北部及大明山邊亦均得到冰川條痕礫。至貴州高原之東部如墨齊都勻貴定施秉黃平及貴陽附近之烏當等地皆有泥礫散佈。據費斯曼氏之中國現今各地平均等溫線圖，夏季等溫線大致依南北方向排列，西藏，青海及西康一帶最低，遂漸向東南海面增高，而冬季等溫線則依東西向排列，大致與緯度相符，獨在湘黔及湘桂邊境，向南急灣，如成都雖遠在桂林以北，而兩地大致同在一等溫線上。是可推知冰期等溫線之排列與現今者相若。故桂省境內諸山其

高度雖不甚大，仍可發生冰流也。但中國並非曾經大陸冰蓋之掩覆，如西歐北美然，實則僅有多數之小冰蓋，散佈於高山之上部，由此等局部小冰蓋，時而伸出冰舌，奔向平地流溢也。

（二）中國冰期及間冰期——上述之小冰蓋之生滅以及冰流之進退，非只一次，由分析各地冰川堆積及冰蝕地形之結果，得知中國有冰期，亦有間冰期。

插圖丁



費斯曼氏之中國現今各地平均等溫線圖
虛線——夏季等溫線　實線——冬季等溫線

（1）廬山所見之冰期及間冰期——廬山附近有深紅色及鮮紅色兩種泥礫層，性質迥異，深紅色者粘結甚堅，猶如礫岩，有白斑，濕熱變化甚深，其上時有礫層，礫層之上則為深紅色泥土，質較鬆，有白斑，厚度不一，濕熱化程度亦深。鮮紅色泥礫層之上，亦有礫層，此礫層之上，亦有淺色紅泥及濕熱化作用，其下時有色黃質粘之黃泥及泥炭，此二種泥礫層之交接處雖未發現，但在鄱陽湖畔姑塘鎮之東北角，則深紅色泥礫礫包於鮮紅色者之中，其接界清楚，絕非由分異風化而成，故深紅色者較淺紅色者為古，且在另一切面中，鮮紅色泥炭層下之泥炭中，小型褶皺衝斷甚多，此種變動顯由表面推動所造成，且深紅色泥礫層，僅見於低窪之處，面積較小，而鮮紅色者則多成阜崗，終磧之象，尚部分保存，故可斷定廬山附近平原中，前後共有兩次冰流發生，深紅色泥礫層之濕熱變化，即表示二冰期間，有一較現今氣候尤暖之一長間冰期也。至廬山之上，復有第三種泥礫，實極鬆，色棕黃，無白斑，未經濕熱化，其上時有黃褐色泥土，此等黃褐色泥土，在山下分佈亦廣，常露於鮮紅色泥礫層之上，因山上之中谷及廬林各處山坡，亦有紅色夾白斑之泥，與山下者無異，足見濕熱變化影響之範圍，絕非只限於山下，故山上之棕黃色泥礫，當為另一產物，且在蓮谷之下王家坡U谷之中，此項棕黃色泥礫堆成四道終磧，橫

原谷底，高度在八百公尺以上，冰侵地形仍歷歷可睹，但以下則地形驟變，多殘缺不全，在天目山一帶亦復如是，故可知最後冰期所發生之冰川，其終點只達八百公尺左右，以下則爲冰水排洩範圍，因此可斷定廬山以下，共經三次冰期，最古者名鄱陽期，其次名大姑期，最後爲廬山期，前二期所生之冰川較廣，及於平地，可達距山麓約十公里之處，第三期冰流則僅限於山上，由濕熱變化及泥礫固結之程度推測，得知鄱陽大姑二期間之間冰期較長，氣候亦較熱也。

（2）鄂西恩施建始附近所見之冰期及間冰期——恩施盆地（海拔約五六百公尺）以金家壩爲界，可分爲東西兩部，西部地形圓滑，阜崗排列有序，無論崗頂或平地皆有泥礫散佈，東部則地形零亂，顯受長期侵蝕，故小山之巔亦時有漂礫，由此兩部地形而論，可知盆地中，曾有兩次冰流，第一次佈滿全部盆地，第二次則僅及於盆地西部，再觀盆地西北角清江沿岸，則有小冰川劃括之平滑崖面及台地，此種地形至小龍潭以下五六里處即驟然終止，此次小冰川絕非掩覆盆地西部之冰後撤之殘餘，因清江上游沿岸地形未逐步變更，且平滑崖面又未繼續，故恩施盆地除前二次冰川外，尚有第三紀冰流發生，範圍甚小，僅沿現今河床流動，而達小龍潭以下五六里處。

此數次冰期之象徵，於建始一帶高山區域亦可見及，最顯著者則爲茅田冰窖東南角之U谷，此U谷之西壁名陽坡，東壁則爲三級台地之山坡，每一台地實成槽形，其排列之方向與現今谷向大致相同，最低之槽，高出現今谷底約四十公尺，第二槽高出最低槽約四十公尺，最高者高出第二槽約百廿公尺，各槽之橫切面皆成U形，在每槽之底皆有刻痕漂礫，構成漂礫岩石，其露頭較槽底尤低，而當露出之岩層自志留紀至三疊紀，乃循序向東傾斜約二十度，同時茅田以上之地形推測，此等冰流石塊，並非來自遠方，若將各槽之西壁循其保存之曲度引伸之，則可得上中下三U谷，若將岩層循其傾斜引長則此等石塊，必係昔日冰川流注槽中之時，由其西壁墜入槽中，當第一次冰川流注於最高U谷時，冰川兩側，必有平行之排水道，因谷底爲冰川占據，必沿半山坡伸展，逐漸切成深溝，冰川退後，二溝深淺不一，於是淺者之水流入深者，淺者乾涸深者越深，而於U谷底旁，造成一新谷，侵蝕日久，於是第一槽形台地生成，第二次冰川遂沿新谷另造成一新U谷，此新U谷必較舊U谷爲低，而位於舊U谷之一旁，如是逐步推移，茅田U谷東壁之三級槽形台地乃得生成。每級代表一冰期，每次冰溶後之長期流水侵蝕，即表示一間冰期。此外現今谷底在小茅田附近露出之烏桐系砂岩面上，刻有冰流痕跡，大概與現今谷向平行，且有泥礫分布構成終磧，下行里許至三道岩，則地形陡變，水蝕之象甚顯，河床兩旁亦無泥礫存在，故可證明上述三冰期後（即鄱陽，大姑，廬山三期）尚有第四次冰期即大理期，此次冰流甚小，流至三道岩（海拔一千二百公尺）處即行終止，此四次冰期中只有前三次冰期之冰流達到恩施盆地與恩施所表徵者符合，此與廬

山情形亦屬一致，依據此點李先生斷定在長江流域高度超過一千二百公尺之山地，可發生四次冰流，而在高度不及一千二百公尺之山地，至多只能發生三次冰期，第一冰期名鄱陽期，與歐洲之Gunz期相當，第二冰期名大姑期，與歐洲之Mindel期相當，第三冰期名廬山期，與歐洲之Riss期相當，最後冰期名大理期，與歐洲之Wurm相當。

至以湘西及桂北各地之泥礫層及冰川排洩物而論，至少似有兩期冰流，惟每次冰流所及之範圍則尚待研究也。至於北方冰期，因無詳細材料，尚未能劃分，但周口店生物羣中之寒帶動物與溫帶動物混雜，或為一間冰期之表徵也。

註七：李四光著皖南黃山第四紀冰川現象之確定證據。（中國地質學會會誌十五卷三期，民二十五年）

李四光著冰期之廬山，中央研究院地質研究所專刊乙種第二卷。（民二十六年）

李四光著鄂西川東湘西桂北第四紀冰川現象述要地質論評五卷三期。（民二十九年）

李四光著中國冰期之探討。（稿本民國三十一年）

第十章　區域地層

本章以柱狀圖表方式說明中國各處地層，各層之岩石性質，厚度及所含之主要化石，皆曾論及，所列表格共五十三個，其中所列及之區域較為精詳者，則推寧鎮山脈，廬山，湖南，北平西山，此外廣西湖南之泥盆紀地層，貴州之下石炭紀地層，安徽一帶之奧陶紀及志留紀地層，雲南山東之古生代下部地層，山西陝西之古生代以前地層，蒙古山東之中生代地層，皆堪稱為標準切面，惟近年來中國地層之詳細分類頗多進步，西南各省尤然，本書所載之地層表雖可謂一致不差，然各地域地層之詳細分類與夫標準切面之選擇，似有待於補充與改正之處也，欲窺全豹，還是請閱原，因篇幅關係，此間恕不能一一為之介紹也。

綜觀全書，敘述簡潔，立論明確，將散漫之中國地質智識，冶於一爐，層次清楚，條理井然，前後始終一貫，儼若一氣呵成，洵煌煌大觀，而為中國地質學者所必讀之傑作也。書中之精采者，為第一，第六，第七，第八等四章，而尤以第八章為最，此不僅在動力地質方面闢一新徑，即著者治學之方法與立論之根據，俱於此可見，一班地質學者之立論，往往不注意數理法則，而治地球物理學者又多忽視地質事實，獨本書兼容並包，常以地質事實歸納於數理法則，再以數理法則解釋地質現象，此種見地乃書中之特點，雖在動力地質方面立一新基礎，但此皆為基本原則，詳細事實則仍待將來加以補充也。此外中國主要造山運動時期之鑑定與劃分，亦為本書獨到之處，雖其與歐美各造山運動之時期相比較及詳細之劃分，似未臻完境，但其基礎，則已從此確定矣。至關於中國之礦床以及火成岩之構造與其發育之情

形等，本書所論似感不足，此或以本書體裁所限及有關參考文獻過少之故，將來若能加以補充另闢一章，當可使本書更臻完美。